CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 3e trimestre 1951. — Imprimeur, n° 743.

LA MAISON-DIEU

N° 27

SOMMAIRE

JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp. *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères* .. 7

YVES M.-J. CONGAR, O. P. *Structure du sacerdoce chrétien* 51

Le problème irritant, parce que souvent mal posé, du sacerdoce des fidèles, est fondamental pour la pastorale liturgique : à quel titre réclamer de nos paroissiens la participation active aux célébrations du culte ? Il est fondamental aussi pour l'Action catholique, si celle-ci est une participation à l'apostolat de la hiérarchie. Rien ne sert d'écarter ce problème, par peur des mots. On sera heureux de trouver ici un traitement ample et précis de la question. Le P. Lécuyer, connu pour de nombreuses études sur le sacerdoce chez les Pères, par un inventaire plus positif, le P. Congar par une élaboration plus construite, se rejoignent. Il n'y a qu'un sacerdoce : celui du Christ, unique médiateur. Le « sacerdoce » des prêtres, celui des baptisés, en sont des participations analogiques et très inégales, certes, mais réelles. Ces deux études magistrales que nous publions ici s'appuient sur l'Encyclique *Mediator Dei* en même temps qu'elles nous aident à la bien comprendre sur un point délicat.

BALTHASAR FISCHER. *Le Christ dans les psaumes...* 86

La dévotion aux psaumes dans l'Église des martyrs.

Comment un chrétien peut-il trouver dans les psaumes une prière chrétienne ? La réponse du professeur Balthasar Fischer s'appuie sur l'histoire (d'où l'appareil érudit de cet article), mais elle fournit aux simples usagers du bréviaire une solution solide, saine et simple pour leur piété. Les psaumes sont des prières du peuple juif. Mais à ce titre précisément, ils sont tout pleins du Christ prophétisé. Il n'ont pas été christianisés, mais « christologisés » par l'Église des premiers siècles. On remarquera que cette solution, bien loin d'opposer une fois de plus le sens littéral au sens spirituel, se fonde solidement sur le sens littéral, et sur une exégèse inaugurée par le Christ lui-même.

B. F. *Titres pour les psaumes*..... 109

Ces titres donnés aux cent cinquante psaumes, conformément aux principes de l'article précédent, constituent son meilleur confirmatur, par leur simplicité toute proche du texte, et par une valeur suggestive presque inépuisable.

DOM PIERRE SALMON. *Aux origines du Bréviaire romain* 114
Abbé de Saint-Jérôme *in Urbe.*

De la répartition de l'office entre les diverses Églises urbaines du V^e^ au VIII^e^ siècle.

Une fois de plus, la connaissance de l'histoire éclaire des problèmes pratiques et actuels : « L'office le plus parfait n'est ni le plus long ni le plus compliqué : c'est celui qui, dans la ligne de la grande Tradition, répond le mieux aux conditions réelles et aux besoins de l'Église et de ses ministres. »

●

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I

EUGÈNE VIALE. *Le « Directoire pour la pastorale des sacrements »*..... 137

Dans une réunion plénière sans précédent, l'Épiscopat français a promulgué un document de pastorale dont il suffit de signaler l'importance.

II

Mgr J. J. Wéber. Évêque de Strasbourg. *Lectures liturgiques en langue vulgaire* 140

●

BIBLIOGRAPHIE

Missels

Louis Kammerer. *Chronique des Missels à l'usage des fidèles* (IV) 146

(Dom Bergès; J. F. Stedman; Dom Gérard; Dom Lefebvre; Bénédictins d'Hautecombe; Dom Cabrol; Mgr Marbeau; Bénédictins du Mont-César; Guilhaim et Sutyn; R. P. Riquet.)

The Missal in latin and english (A. Honoré)..... 159

Pastorale et liturgie

Perspectives de Pastorale liturgique (H.-N. Bonnet), 161. — Ryckmans, *La Paroisse vivante* (R. Meurice), 163. — *Liturgische erneuerung in alter Welt* (H.-N. B.), 165.

●

A travers les Revues

Réflexions sur le mouvement liturgique, par L. Bouyer (*Dieu vivant*), 166. — *Concordisme théologique*, par Mgr Angel (*Masses ouvrières*), 168. — *La ponctuation de la Préface*, par Dom Juglar (*Ephemerides Liturgicae*), 169.

Courrier des lecteurs

Réponse d'un curé au R. P. Doncoeur, 170. — *La fatigue du clergé et la Vigile pascale*, 175. — *La bénédiction des fonts recommencée...* — *L'office choral à Saint-Pierre*, 176.

Les rapports des Sessions du C. P. L. sur

Communion solennelle et Profession de foi

(Vanves et Versailles 1951)

seront intégralement publiés vers la fin de l'année

— dans le n° 28 de *La Maison-Dieu* :

(Rapports pastoraux de MM. Mollard, Rétif, Vinalier, Jenny, Kammerer, Raugel, Chavasse, etc.)

— dans un volume de la Collection *Lex Orandi* :

(Leçons théologiques de M. Martimort, du P. Roguet; leçons historiques de M. Chavasse, Mlle Pernoud, MM. Diebold et Gaucheron.)

— *L'enquête* du P. Chéry *sur la pastorale actuelle* de la communion solennelle, en raison de son importance, sera publiée à part aux Éditions du Cerf.

La Session de Versailles 1952 aura lieu à Sainte-Geneviève, les 10, 11 et 12 septembre, sur *Le Baptême, entrée dans le peuple de Dieu.*

ESSAI SUR LE SACERDOCE DES FIDÈLES CHEZ LES PÈRES

C'est un des lieux communs de la littérature patristique que celui du sacerdoce du peuple chrétien, et il pourrait sembler oiseux d'y revenir, s'il n'était question, une fois de plus, que de collectionner les témoignages. Nous voudrions aller plus loin : on sait que saint Thomas met en relation le sacerdoce des fidèles avec les caractères du baptême et de la confirmation, et l'on a coutume de lui en attribuer le mérite, comme si ce rapprochement n'avait aucun fondement dans une tradition ecclésiastique antérieure. Ce ne serait, dès lors, qu'une construction théologique, géniale peut-être, mais n'ayant pour elle que l'autorité, très grande, mais toujours restreinte, de son auteur. Il nous a semblé possible de retrouver certaines racines profondes de la synthèse thomiste et d'en montrer ainsi, comme il arrive souvent, l'admirable fidélité au sens de l'Église. Tel sera le dessein de ces pages.

Nous n'avons pas la prétention d'être complet, ni de donner à toutes les questions touchées ici une solution définitive; nous avons voulu surtout faire connaître un certain nombre de témoignages de l'antiquité chrétienne susceptibles d'aider le théologien dans l'élaboration d'une synthèse. Nous ne ferons qu'esquisser les grandes lignes de cette dernière, en terminant cette étude, qui veut garder le caractère d'une recherche, ce qui ne sera pas, évidemment, sans quelques longueurs et sans quelques redites; on voudra bien nous en excuser, comme des développements assez longs sur le sacerdoce du Christ, qui nous ont paru nécessaires pour bien situer la participation des fidèles.

Ajoutons enfin que nous réduirons au minimum la biblio-

graphie des ouvrages récents sur notre sujet. Nous signalerons toutefois l'ouvrage du P. Paul Dabin, paru quand nous avions terminé ce travail, sur *Le Sacerdoce Royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruxelles, Desclée-de Brouwer, 1950); on y trouvera surtout un recueil très riche de textes, contenant un bon nombre de ceux que nous citons, mais non pas tous. Notre travail, beaucoup plus modeste, mais conçu d'un point de vue très différent, ne fera pas double emploi avec celui du P. Dabin.

Le sacerdoce des baptisés

Car une constatation s'impose immédiatement; il n'est pas possible de parler de sacerdoce des chrétiens sans se référer constamment au sacerdoce du Christ : c'est ce dernier qui est désormais l'unique Grand-Prêtre, comme il est l'unique Sacrifice, remplaçant à lui seul la multitude des anciens sacerdoces et des sacrifices périmés. On doit toujours avoir présentes, en pareille matière, les pages grandioses de l'Épître aux Hébreux (et ne point minimiser le mystère) : de même que Jésus est l'unique Fils de Dieu, de même, il est l'unique prêtre de la Loi nouvelle; mais (et c'est ici que s'insère notre sujet), de même qu'il nous donne de participer à sa filiation, de même, nous accorde-t-il d'avoir part à son Sacerdoce.

Filiation divine et *Sacerdoce* sont d'ailleurs en étroite relation, même chez le Christ : l'Épître aux Hébreux souligne constamment cette relation : « Le Christ ne s'est pas décerné à lui-même le titre glorieux de grand-prêtre, mais celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui, je t'ai engendré. De même, il dit encore ailleurs : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech » (Hébr., v, 5-6). Il ne sera grand-prêtre consommé (τελειωθείς; Hébr., vi, 9) que lorsque, par la Résurrection, il deviendra aussi un Fils consommé en perfection [1] (τετελειωμένος; *ibid.*, vii, 28).

Faut-il, dès lors, penser que le titre de prêtre appartienne

1. Voir l'article de J. Dupont, *Filius meus es tu. L'interprétation de Ps.* ii, 7, *dans le Nouveau Testament*, dans les *Rech. de Sc. rel.*, 1948 (XXXV), pp. 539-540.

au Christ de par la génération éternelle au sein du Père? Certains écrivains des premiers siècles l'avaient pensé, non sans quelque danger, parfois, de subordinatianisme[2], et saint Léon le Grand lui-même aura des expressions favorables à ce point de vue[3]. On peut penser qu'il est permis de parler, en un sens impropre au moins, d'un tel sacerdoce éternel du Verbe : dans la parfaite égalité des Trois divines Personnes, le Verbe est, en effet, « le rayonnement de la gloire du Père, l'empreinte de sa substance » (Hébr., 1, 3), la Parole éternelle en laquelle le Père s'exprime et exprime toute créature possible ou créée[4]; mais le Verbe est aussi coprincipe de l'Esprit d'amour, qui est le Don mutuel du Père et du Fils; le Fils se donne au Père comme à son Principe, réponse éternelle d'amour dont nos adorations humaines ne sont qu'une lointaine réponse[5]. Toutefois, parler ici de sacerdoce, de sacrifice, n'est pas sans péril, et, en tout cas, on ne saurait le faire qu'en donnant au mot *prêtre* un autre sens que celui, communément admis, de « médiateur entre Dieu et les hommes ». Aussi très tôt l'accord se fit-il sur ce point important : le Verbe n'est devenu Prêtre qu'en devenant homme.

2. Eusèbe n'a pas su éviter cet écueil (*Demonstr. Evangel.*, X, 1, 3, éd. Heikel, GCS, VI, 445-446); le Logos-Prêtre devient ainsi un intermédiaire « entre le Dieu inengendré et ceux qui ont été engendrés après lui » (*ibid.*, IV, 10, 16, p. 167, 35). — Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, 10, 14 et 11, 1; P. G., 33, 680 *a* et 692 *a*) admettra, lui aussi, un sacerdoce éternel du Verbe, mais sans tomber dans l'excès subordinatianiste. Pour ces deux auteurs palestiniens, on peut, sans doute, penser à l'influence des spéculations philoniennes sur le Logos-Prêtre (Philon, *De fuga et inventione*, 108 ss.; éd. Wendland, Berlin, 1898, p. 133, 10 s.). — A ces auteurs, il faut ajouter, sans doute Diodore de Tarse, selon un fragment qu'il ne faut peut-être pas surestimer : « Adoramus... formam servi (propter) formam Dei, agnum propter pontificem, assumptum propter assumentem » (Fragm. dans E. Schwartz, *Acta Conc. Œcum.*, I, 5, 1924, p. 179, 3-5), et, chez les latins, l'Ambrosiaster, selon lequel le Verbe et le Saint-Esprit sont tous deux prêtres du Père, parce que tous deux représentent parfaitement la perfection divine (*Quaestiones Vet. et Novi Testamenti*, 9, 108, éd. Souter, CSEL, 50, p. 268).

3. *Sermo III* (P. L., 54, 145 *a b*).

4. Cf. saint Thomas, *Summa theol.*, I, q. 24, a. 2 et 3.

5. C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre les lignes de M. Blondel : « Du fond de sa substance et comme de son sein maternel, *ex utero*, l'Être se donne tout à un autre lui-même, toujours contemporain et bénéficiaire intégral et comme héritier de son règne, de sa puissance, de sa fécondité. Mais cet autre lui-même n'est ce qu'il est qu'en se *donnant* à son tour, qu'en se restituant par une *oblation*

Encore faut-il bien préciser que c'est bien le Verbe lui-même qui reçoit ce Sacerdoce : il n'est prêtre, sans doute, que selon la nature humaine assumée, mais c'est la Personne même du Fils de Dieu qui devient tout à la fois homme et prêtre[6]. Le Sacerdoce de Jésus est donc lié à son Incarnation[7]. Mais ne disions-nous pas plus haut qu'il était lié aussi à sa filiation divine ? Nous touchons, en cette apparente antinomie, le mystère même de l'Incarnation : c'est à la fois parce qu'il est homme et parce qu'il est Fils de Dieu que le Christ est grand-prêtre; c'est parce qu'il est à la fois Homme et Dieu, l'Homme-Dieu, qu'il est le « Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même » (I Tim., II, 5).

Dès lors, l'instant même de la naissance temporelle du Sauveur mérite une place à part dans la théologie de son Sacerdoce : c'est alors, en effet, à l'instant précis de l'union hypostatique qu'il devient Prêtre. Cet homme qui se forme dans le sein de Marie, est le Fils de Dieu; et la Parole du Père : Tu es mon Fils bien-aimé, atteindra désormais le Fils de Marie.

Ce n'est donc aucunement à cause d'une appartenance à une race sacerdotale que Jésus sera prêtre, comme l'étaient les fils d'Aaron; sans doute, on a cru, parfois, pouvoir établir qu'il était tout ensemble de la race de Lévi et de celle de Juda[8]; d'autres ont imaginé qu'il avait reçu son sacerdoce

permanente et intégrale de vérité et d'amour; et cet acte *sacrificiel* qui lui est propre est cela même par quoi il exprime la plénitude de l'Être dont il a tout reçu » (*L'Être et les Êtres*, p. 188). C'est nous qui soulignons les expressions sacrificielles.

6. C'est à l'occasion de la querelle nestorienne que se fera la formulation définitive due à Cyrille d'Alexandrie : « Il est devenu grand-prêtre selon la nature humaine. Bien qu'il reçoive les sacrifices de tous en tant que Dieu, il est pourtant lui-même hostie selon la chair; c'est lui aussi qui pardonne nos péchés selon la puissance divine » (*In Hebr. fragm.*, P. G., 74, 965; éd. Pusey, pp. 464, 23-25, 467,1-3). Voir aussi le *Commentaire à Habacuc*, 554-555 (P. G., 71, 905) et l'anathématisme X[e] du Concile d'Éphèse : « Si quis ergo Pontificem et Apostolum nostrum dicit factum non ipsum Dei Verbum quando caro factum est juxta nos homo, sed velut alterum praeter ipsum... A. S. » (Denzinger, 123). — Pour les textes de Nestorius, voir l'éd. de F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, pp. 230-236 et 238.

7. « Il y a sacerdoce lorsqu'un homme de chair (ἄνθρωπος ἔνσαρκος) offre à Dieu des sacrifices; qui n'a pas de corps n'est pas prêtre » : Marc l'Ermite, *De Melchisedech*, 9 (P. G., 65, 1133 *b*).

8. Hippolyte de Rome, *Sur les bénédictions de Jacob* (éd. C. Diobou-

du vieillard Siméon ou de Jean-Baptiste[9]; mais ce ne sont là que voix isolées et timides, au milieu de l'affirmation générale et répétée : le Christ a reçu son sacerdoce du ciel, indépendamment de tout intermédiaire humain, dès le premier instant de son Incarnation dans le sein de Marie[10].

A la différence des prêtres, des rois et des prophètes de l'Ancienne Loi, ce n'est donc pas une onction matérielle, l'effusion d'une huile terrestre, qui consacre le Christ prêtre et roi : l'onction céleste qu'il reçoit du Père, par l'action du Saint-Esprit en Marie[11], n'est autre que la divinité

niotis et N. Beïs, T.u.U., 38, pp. 31-32); Jules l'Africain, *Lettre à Aristide* (éd. W. Reichardt, Texte und Untersuchungen, 34, 3, pp. 53, 1-55, 20); saint Hilaire de Poitiers, *In Matt.*, I, 1 (P. L., 9, 919 *a*); saint Ambroise, *De Patriarchis*, 14-15 (CSEL, 32, 2, pp. 132-133); *Exp. in Ev. Luc.*, III, 13 (CSEL, 32, 4, pp. 107-108); saint Augustin, *Liber de diversis quaest.*, 83, p. 61, 3 (P. L., 40, 49-50); Sévère d'Antioche, *Homélie LXIII* (trad. M. Brière, dans P. O., 8, 2, pp. 311 ss.). Voir aussi, d'un point de vue un peu différent, Epiphane, *Adv. Haeres.*, 29, 3-4 (éd. Holl, GCS, I, pp. 323-324).

9. Aphraate, *De Persecutione*, 13 (Patr. Syr., I, 963-966) : « Jesus unctus est a Johanne, ut esset Pontifex magnus... »; saint Ephrem : c'est Siméon qui transmet au Christ son sacerdoce (*Sermones de Dno Nostro*, 51 et 53, éd. Lamy, I, Malines, 1882, pp. 266 et 270); voir aussi Ishodad de Merv, l'évêque nestorien de Hadatha, au IXe siècle, *Commentaire à l'Évangile de saint Matthieu*, trad. M. O. Gibson, Cambridge, 1911, p. 27.

10. Il faut souligner ici la place qu'occupe la Vierge dans le sacerdoce du Christ; non seulement elle est le « Temple dans lequel Dieu est devenu prêtre » (Proclus de Constantinople, *Orat.*, I, P. G., 65, 684 *b*), la porte du saint des saints du nouveau Grand-Prêtre (saint Jérôme, *Epist. XLIX*, 21, CSEL, 54, 386), le « temple divin, l'encensoir d'or » (saint Ephrem, *Orat. ad Dei genitr.*, éd. Assemani, III, p. 547; *Orat. in Deiparam*, *ibid.*, p. 529); mais elle est encore « la Verge d'Aaron qui fleurit saintement » et dont la fleur est le nouveau Grand-Prêtre (Ephrem, *ibid.*, pp. 545 et 529). En un mot c'est en elle et d'elle que naît tout le sacerdoce chrétien.

11. Le Père et l'Esprit-Saint ont tous deux leur place dans cette onction. Contentons-nous de quelques textes plus frappants : saint Irénée (*Haeres.*, III, 18, 3) : « In Christo enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio; quemadmodum per Isaiam ait sermo : Spiritus Dei super me, propter quod unxit me (Is., LI, 1); significans et ungentem Patrem, et unctum Filium, et unctionem qui est Spiritus. » — Saint Cyrille d'Alexandrie : « Dieu est oint par Dieu. En effet, lorsque Dieu se fit homme tout en demeurant ce qu'il était, il fut alors, lui aussi, en tant qu'homme, oint comme nous pour sa mission (πρὸς ἀποστολήν). Son humanité est donc ointe par l'Esprit divin... » (*Fragm. in Hebr.*, P. G., 74, 961 *b c*). — « Etsi enim Deus secundum naturam erat, dicit se a Patre unctum esse Spiritu Sancto » (Fragm. trad. de l'arménien par J. Lebon, dans *Le Muséon*, 1931, pp. 97-98). — C'est le

même[12] se communiquant à l'humanité assumée par le Verbe[13].

Toutefois, comme nous le disions en commençant, la filiation divine de l'Oint n'a pas été, en un certain sens, parfaite dès sa naissance terrestre; tant qu'il reste soumis aux conditions de l'économie terrestre, aux souffrances, à la mortalité, il ne sera pas encore un « fils consommé en perfection » (Hébr., VII, 28); seule la Passion et la Résurrection, en le rendant vraiment parfait (τελειωθείς), le feront vraiment Fils de Dieu consommé, et donc aussi grand-prêtre parfait; nouvelle naissance, correspondant à un nouveau progrès du sacerdoce de Jésus[14]; et donc, si l'on veut, nou-

Père qui oint, l'Esprit-Saint qui est l'Huile divine de l'onction. Au reste, c'est là un de ces effets produits par les Trois divines Personnes inséparablement : « Tout est œuvre du Père par le Fils dans l'Esprit » (*De Recta fide ad Reginas*, 171, P. G., 76, 1405 *c*); cela vaut en particulier du don de l'Esprit-Saint à la nature humaine du Verbe : « Le Logos donne l'Esprit-Saint, mais en tant que Dieu. En tant qu'homme, il le reçoit » (*ibid.*).

12. Voir notre article : *Le Sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *L'Année Théologique*, 1949, pp. 305-306. — Voir aussi Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Testam.*, q. 49, 1 (éd. Souter, p. 96); Cyrille d'Alexandrie : « Il oint l'humanité par la divinité, de façon à ne faire plus qu'un des deux » (*In Hebr. fragm.*, P. G., 74, 961 *b c*); Hesychius de Jérusalem : « Ce n'est pas avec de l'huile qu'il a été oint, mais par l'essence même de la divinité (οὐσίᾳ θεότητος) » (*In Isaiam*, 61, 1, éd. M. Faulhaber, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 190); *In Levit.*, VI et XXI (P. G., 93, 851 *a*-6, et 1059 *b*); Rufin d'Aquilée, *Comment. in Symb. Apost.*, 6 (P. L., 21, 345 *a b*); Grégoire d'Elvire : « Nomen Christi permanet, quod ex vero unguento, id est Sancti Spiritus plenitudine est effusum » (*Tract. in Cant.*, I; éd. Wilmart, *Bullet. de litt. ecclés.*, 1906, p. 243); Paul de Samosate, fragm. dans H. J. Lawlor, *The sayings of Paul of S.*, dans JTS, XIX (1917-1918), p. 29, fragm. XI; Pamphile (dans Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, 2, 1844, p. 610, q. 4); Grégoire de Nazianze : « Ce qui oint devient homme, et ce qui reçoit l'onction devient Dieu » (*Orat.*, 30, 21; P. G., 36, 132 *b*); Hippolyte de Rome, *Fragm. in Sam.*, I, éd. Bonwetsch, I, 121, 4-5; *In Dan.*, IV, 30 (trad. Lefèvre, coll. « Sources chrétiennes », p. 196); Jean Damascène : « L'onction de l'humanité, c'est la divinité » (*De fide orthodoxa*, III, 3; cf. IV, 6 et IV, 14 (P. G., 94, 989 *b*; 1112; 1161 *a*).

13. On pourra donc affirmer, en un certain sens, que l'onction du Christ est éternelle, puisque c'est la divinité même, reçue de toute éternité par le Fils unique, qui oint la nature humaine; ainsi déjà saint Justin, *Apol. II*, 6 (P. G., 6, 453).

14. Voir l'article déjà cité de J. Dupont, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1948, pp. 522-543. Voir aussi les nombreux textes d'Origène, qui fera le rapprochement, souvent repris ensuite, entre le Christ ressuscitant et Jésus, fils de Josédec, recevant les vêtements pontificaux (Zach., II, 13-III, 1) : *In Levit.*, 1, 4 et 9, 5 (P. G., 12, 410 et 514); *In Rom.*,

velle onction sacerdotale[15], ou nouvelle consécration[16].

La première naissance est, d'ailleurs, toute ordonnée à la deuxième, car, affirme saint Léon, le Fils de Dieu n'aurait aucun autre motif de naître, sinon celui de pouvoir être cloué sur la Croix[17].

Or c'est à ces deux naissances du Christ que les chrétiens participent par le baptême : la filiation divine qu'il leur est

1 (P. G., 14, 851-852); *Contra Celsum*, III, 41-42; *De Orat.*, 26 (P. G., 11, 501); *In Joan.*, II, 26; *In Luc.*, XIV, etc... Citons encore Victorin de Pettau : « Habet per passionem aeternum sacerdotium » (*In Apoc.*, 1, 4, éd. Haussleiter, p. 22); Aphraate, *De caritate*, 6 (*Pat. Syr.*, I, 1, pp. 58-59); Athanase, *Orat. II contra Arianos*, 7 (P. G., 26, 161); Eusèbe, *Demonst. Evang.*, IV, 16 (GCS, VI, pp. 198-199); *Fragm. in Prophet.*, III, 23 (P. G., 22, 1148); Hilaire de Poitiers, textes dans *L'Année Théologique*, 1949, pp. 314-315; Théodore de Mopsueste, textes dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1949, pp. 485-490; Grégoire d'Elvire, *Tract. XIX de libr. S. Scrip.* (éd. Batiffol-Wilmart, Paris, 1900, pp. 200-201); Lactance, *Div. Inst.*, IV, 14 (CSEL, 19, 327-329); Théophylacte, *In Hebr.*, V, 10 (P. G., 125, 245).

15. C'est ainsi que parle Hesychius : « ... avant d'être oint (χρισθῆναι), c'est-à-dire avant la Passion » (*In Ps. 26*, éd. V. Jagic, *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Vienne, 1917, p. 46); « ... proprio sanguine suas manus consecravit, seu consummavit » (*In Levit.*, XXI, 10-12, P. G., 93, 1059 *b*). C'est ce progrès du sacerdoce du Christ qu'expriment, sans doute, à leur manière, les spéculations sur les ordres du Sauveur : en même temps qu'un souci de retrouver dans la vie terrestre de Jésus un modèle adapté à toutes les conditions de la vie du chrétien (souci que manifeste Sévérien de Gabala, *Orat. in Dei apparitionem*, 6, P. G., 65, 20 *b c*), ces spéculations parfois un peu recherchées, témoignent aussi que notre Grand-Prêtre n'a pas été, dès le début, « consommé » dans son sacerdoce. Sur ce point voir A. Wilmart, *Les Ordres du Christ*, dans *Rev. des Sc. Rel.*, 1923, pp. 305-307. Ajouter aux textes cités les suivants : Chronicon Palatinum (éd. Mommsen, *Chronica Minora*, III, 1, pp. 432-433); Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, c. 238-240 (P. G., 155, 456-457); *De Sacramentis*, c. 45 (P. G., 155, 189-192); Denys Bar Salibi, *Com. in Evangelia*, II, trad. Vaschalde, 1933, p. 8; Théodore Bar Wahbun (texte cité par W. de Vries, *Sacramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, Rome, 1940, p. 223).

16. Il est probable, d'ailleurs, que le mot τελείωσις a été choisi à dessein par l'auteur de l'Épître aux Hébreux pour désigner la consécration définitive de Jésus : Les LXX employaient, en effet, l'expression τελειοῦν τὰς χεῖρας, comme l'expression technique désignant la consécration sacerdotale : Ex., XXIX, 9, 29, 33, etc.; Lev., IV, 3, etc.; de même le substantif τελείωσις : Ex., XXIX, passim; Lev., VIII, passim. C'est aussi la terminologie de Philon, *Leg. Alleg.*, III, 130; *De Vit. Moys.*, II (III), 149; *Quis rerum div.*, 251. — Hesychius fera une application allégorique des textes du Lévitique à la Passion du Christ : *In Levit.*, XXI, 10, 12 (P. G., 93, 1059 *b*).

17. « Siquidem etiam ipsa Domini ex matre generatio huic est impensa sacramento; nec alia fuit Dei Filio causa nascendi, quam ut cruci posset affigi » (*Serm. 48*, 1, P. L., 54, 298 *a*).

accordé de recevoir leur vient d'une participation à cette vie divine possédée en plénitude par l'Homme-Dieu, dès son Incarnation dans le sein de Marie, et consommée en tous ses effets dans son humanité ressuscitée et exaltée à la droite du Père.

Le baptême nous introduit ainsi dans un sein spirituel, le sein spirituel de l'Église, mère de tous les chrétiens et épouse du Christ[18]. Il nous rappelle donc la naissance humaine du Christ dans le sein de Marie[19], nous fait participants de la filiation divine s'étendant à l'humanité assumée en ce premier mystère[20], mais l'Incarnation au sein de Marie étant elle-même toute ordonnée à Passion et la Résurrection glorieuse, le baptême est aussi participation à cette naissance du Seigneur dans la gloire, après la mort de la

18. Saint Ephrem, *Hymn. de oleo ac de oliva*, 7-8 (éd. I. E. Rahmani, *S. Ephraemi Hymni de virginitate*, Beyrouth, 1906, pp. 23-24); Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XIV, 9 (éd. Tonneau, p. 421); Hesychius, *In Isaiam*, xliv, 2 (éd. M. Faulhaber, Fribourg, 1900, p. 135); Jacques de Saroug, *Poésie sur le voile qui couvrait le visage de Moïse* (dans la trad. allem. de S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter*, Bibliothek der Kirchenväter, München, 1912, pp. 348, 130); Pacien de Barcelone, « ... visceribus matris inolescimus, alvoque ejus effusi vivificamus in Christo » (*Sermo de baptismo*, VI; P. L., 13, 1092 *d*-1093 *a*); Sévère d'Antioche, *Hymne 90* (trad. angl. de E. W. Brooks, *Patr. Or.*, VI, 1, p. 131).

19. Narsai, *Homél. XXI* (dans les Homélies liturgiques, trad. par R. H. Connolly, *Texts and Studies*, VIII, 1, 1909, p. 50); Germain de Constantinople, *Historia Ecclesiast. et myst. contemplatio* (dans la trad. latine d'Anastase le Bibliothécaire, publiée par S. Pétridès, *Revue de l'Orient chrétien*, X, 1905, p. 357, 29); Léon le Grand : « Ipse est qui de Spiritu Sancto ex matre editus virgine incontaminatam ecclesiam suam eadem inspiratione fecundat, ut per baptismatis partum innumerabilis filiorum Dei multitudo gignatur » (*Serm. 63*, 6); Siméon de Thessalonique, *De Sacramentis*, 64 (P. G., 155, 229 *a b*).

20. On peut donc dire en un sens très réel que nous étions tous contenus avec le Christ notre chef dans le sein virginal où Jésus reçut sa première consécration sacerdotale : « Dans le chaste sein de la Vierge, où Jésus a pris une chair mortelle, là même il s'est adjoint un corps spirituel formé de tous ceux qui devaient croire en lui : et l'on peut dire que, tenant Jésus dans son sein, Marie y portait encore tous ceux dont la vie du Sauveur renfermait la vie » (Pie X, *Ad diem illum*, du 2 février 1904, éd. Bonne Presse, p. 77). Il faudrait rappeler ici l'enseignement d'Irénée, celui de saint Hilaire, celui de Cyrille d'Alexandrie, de tant d'autres, sur notre inclusion dans le Christ et notre participation à tous ses mystères. Pour ce qui concerne la pensée d'Irénée sur notre inclusion dans le Christ dès le sein de la Vierge, voir P. Galtier, dans les *Rech. de Sc. Rel.*, 5 (1914), pp. 136-145; J. Jouassard, dans la *Rev. des Sc. Rel.*, 12 (1932), pp. 509-532.

Passion : il est une mort au péché et une naissance à la vie du Ressuscité; l'enseignement de saint Paul, en ce point, est dans toutes les mémoires (Rom., VI, 3 ss.).

Participation à la filiation du Christ, le baptême est donc aussi participation à son onction sacerdotale : n'est-ce pas par le baptême que nous devenons « chrétiens », c'est-à-dire oints de la même onction divine qui fit le Christ prêtre[21]. Très tôt, au rite essentiel du baptême, s'ajoutera une onction d'huile qui symbolisera cet effet intérieur[22]. L'onction sacerdotale reçue par Jésus est communiquée par le baptême à tout son Corps, qui est l'Église, et à tous les membres de son Corps, comme l'huile répandue sur la tête d'Aaron se répandait jusqu'à sa barbe et jusqu'aux franges de son vêtement[23]. Il n'y a donc plus de privilège du sang, comme dans l'Ancienne Loi, où il fallait être fils de prêtre pour

21. Théophile d'Antioche : « Pour nous, c'est là l'explication de notre nom de chrétiens : nous sommes oints par l'huile de Dieu » (*Ad Autolycum*, lib. I, 12; trad. J. Sender, *Sources chrétiennes*, 1948, p. 70). Constit. Apost., III, 16, 3 : « Ceux qui sont baptisés... deviennent chrétiens (participants) du Christ (=de l'Oint), sacerdoce royal, peuple saint. » — Julien d'Eclane, *Lib. de Vita christiana*, cap. 1 (P. L., 40, 1033). — Saint Ephrem, *Hym. in fest. Epiphaniae*, III, 9 et 12 (éd. Lamy, I, pp. 34 s.). — Hesychius, *In Isaiam*, LXI, 6 (éd. Faulhaber, p. 191) : « Les baptisés sont oints d'une onction sacerdotale »; *ibid.*, 61, 10 (p. 192) : c'est aussi le Saint-Esprit qui les oint. — Saint Jérôme, *Com. in Ps. 104* (éd. G. Morin, Maredsous, 1895, p. 77, 17-18); *Tract. in Ps. 104* (éd. G. Morin, 1897, p. 170, 11-17). — Saint Augustin, *Enarrat. II, in Ps. 26*.

22. Voir, en particulier saint Ephrem, *Hymn. de oleo et oliva*, XXVII, 5 (trad. Lamy, II, p. 802); Hesychius, *In Levit.*, VIII (P. G., 93, 880 *b*); *In Isaiam*, XLV, 1 (éd. Faulhaber, p. 139); Cabasilas, *De vita in Christo*, II (P. G., 150, 528-530); Jean Diacre, *Epist. ad Senarium* (éd. Wilmart, *Analecta Reginensia*, p. 174; Alcuin, *Epist. 134 et 137* (éd. Duemmler, *Epistolae Karolini Aevi*, II, 1895, pp. 202 et 215) : « Tunc sacro Chrismate caput perunguitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare, juxta Apostolum : Vos estis genus regale et sacerdotale, offerentes vosmet (ipsos) Deo vivo hostiam sanctam et Deo placentem. » Voir de même les réponses des évêques francs à l'enquête sur le baptême prescrite par Charlemagne, vers 812 : Théodulphe d'Orléans, *Liber de Ordine baptismi*, XIV (P. L., 105, 234); Leidrade de Lyon, *Liber de Sacramento baptismi*, VII (P. L., 99, 863-864); Magnus de Sens, *Libellus de Mysterio baptismatis* (éd. Duemmler, *loc. cit.*, p. 534); Amalaire de Trèves, *Epist. de Baptismo* (éd. Hanssens, Città del Vaticano, 1948, I, p. 247).

23. Saint Hilaire, *In Ps. 132*, 5; *De Trinitate*, XI, 19-20; saint Ambroise, *De Mysteriis*, VI, 30 (P. L., 16, 415).

participer au sacerdoce[24]; ce sont désormais les chrétiens qui sont fils de prêtres[25].

Le baptême correspond donc aux purifications qui préparaient les prêtres lévitiques à leur fonction et nous rend capables de pénétrer nous aussi, après le Christ, dans le nouveau sanctuaire[26] : tel est, sans doute, le sens de l'invitation que fait l'Épître aux Hébreux (x, 19-22) : « Ainsi donc, frères, puisque nous avons accès assuré au sanctuaire par le sang de Jésus, par cette voie nouvelle et vivante qu'il nous a ouverte à travers le voile, celle-là même qu'a suivie sa chair, et puisque nous avons un prêtre insigne à la tête de la maison de Dieu, allons à lui d'un cœur sincère, avec une foi parfaite, le cœur purifié de tout reproche de conscience et le corps lavé d'une eau pure[27]. » Le voile qui réservait aux seuls prêtres l'accès du sanctuaire est désormais déchiré : le Christ nous a ouvert la voie à nous tous, qui, purifiés par les eaux du baptême, participons à son sacerdoce. Aux baptisés, et à eux seuls, écrit Cyrille d'Alexandrie, « il est permis d'entrer dans le sanctuaire intérieur et d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels, et de présenter à Dieu, en guise d'encens, le parfum d'une vie conforme à l'Évangile[28] ».

Le sacrifice spirituel des baptisés

Le texte que nous venons de citer nous invite à considérer de plus près les pouvoirs sacerdotaux conférés aux baptisés : ce qui est d'autant plus important qu'il sera nécessaire de les bien distinguer de ceux du sacerdoce hiérarchique.

24. Voir les beaux textes de saint Léon, *Serm. III* (P. L., 54, 145 *a b*); *Serm. IV*, I (P. L., 54, 148-149).

25. Tychonius, fragm. cité par T. Hahn, *Tyconius Studien*, Leipzig, 1900, p. 62, note 2 : « Omnes in Ecclesia filii dicuntur sacerdotum. »

26. Hesychius, *In Levit.*, xxii, 12 (P. G., 93, 1070 *c d*).

27. Nous empruntons la traduction du chanoine Osty. Voir aussi saint Ambroise, *De Sacramentis*, IV I (P. L., 16, 455) : Le sacerdoce des fidèles fleurit dans les eaux du baptême comme la verge d'Aaron qui retrouve sa fraîcheur; ensuite, ils peuvent s'approcher de l'autel.

28. *De adorat. in spir. et verit.*, IX (P. G., 68, 629 *a*). Voir aussi saint Jérôme, *Dial. contra Luciferian.*, 4 : « Sacerdotium laici, id est, baptisma » (P. L., 23, 158 *a b*); Théophylacte, *In I Petr.*, II, 9 (P. G., 150, 1212 *b c*), etc.

Ici encore on se condamnerait à ne rien comprendre au sacerdoce des fidèles si on le considérait indépendamment du sacerdoce unique du Christ. Car il n'y a plus qu'un seul grand-prêtre, un seul pontife, un seul sacrifice.

Et cet unique sacrifice du Christ est aussi le seul véritable sacrifice que tous les autres signifiaient : les multiples victimes du rituel lévitique n'avaient, en effet, de sens que de signifier, de manifester en un rite visible le don que l'homme doit faire de lui-même et de sa vie à Dieu par la charité : « Tout ce qu'on lit de préceptes divins concernant les sacrifices dans le service du tabernacle et du temple doit être rapporté à l'amour de Dieu et du prochain qui est signifié par là... Par suite, le vrai sacrifice c'est toute œuvre accomplie pour nous établir dans une sainte société avec Dieu[29]. » Le vrai sacrifice sera donc celui qui unira l'homme à Dieu : or il n'y en a qu'un seul qui ait parfaitement réalisé cette union, celui du Christ. Seul celui-ci a pu, dans son humanité assumée, opérer pleinement la « sainte société avec Dieu » dont parlait saint Augustin; par la Passion, la Résurrection et l'Ascension, il a enfin accompli ce que les anciens sacrifices ne faisaient que signifier : par une pleine adhésion de sa volonté avec celle de Dieu (Hébr., x, 6-9), le Christ, vainqueur de la mort et du péché, a obtenu la glorification parfaite de son humanité, la communication aussi complète qu'il se peut des privilèges de la divinité à son âme humaine et jusqu'à son corps de chair. En lui désormais tout est « divinisé », se plaît à dire Origène.

Et ce n'est pas seulement pour lui qu'il a réalisé cette mort au péché et ce retour à Dieu de l'humanité : c'est pour nous tous, pour tous les hommes, qu'il s'est immolé et qu'il se présente devant la face du Père (Héb., ix, 25); introduisant son sacrifice dans le sanctuaire céleste, il nous y introduisait tous, de quelque façon, avec lui. En s'offrant au Père « il offre au Père ceux qui croient en lui[30] »; « il offre le genre (humain) qui était rebelle sur la terre, après l'avoir purifié par son sang, et l'avoir transformé à une vie nou-

29. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, X, ch. v. Il faut lire en entier les deux chapitres v et vi. — Voir aussi saint Irénée, *Adv. Haeres.*, IV, 18, 3.

30. Cyrille d'Alexandrie, *In Luc.*, *serm. 132* (P. G., 72, 884 *b*).

velle par l'Esprit-Saint[31] »; le *sacrifice* du Christ[32] n'est donc pas uniquement son corps individuel immolé et glorifié, mais tout le Corps mystique dont il est le chef.

En effet, le Verbe de Dieu, dès avant l'Incarnation, présent invisiblement en toutes choses, gouvernant et ordonnant toutes choses, remplissait le monde entier de sa présence invisible[33]; mais toute cette longue histoire n'est que préparation et préfiguration d'une autre présence visible du Verbe : créé par lui, le monde visible et charnel était aussi créé pour lui, et tout convergeait vers lui; tout ce qui s'inscrivait au cours des siècles sur les pages de l'histoire terrestre composait patiemment la figure du Christ à venir, qui devait ainsi résumer en lui, Parole unique de Dieu, ce long « Discours de l'Histoire Universelle[34] ». Dans le Verbe Incarné, tout est « récapitulé », pour employer l'expression chère à Irénée. Parce qu'il possède en lui les deux natures, parce qu'il est à la fois Dieu et homme, incréé et créé, le Seigneur résume et contient en lui toutes choses pour les élever jusqu'à Dieu; il est le point de jonction où convergent la divinité et l'humanité, mais aussi (car la nature humaine est elle-même le carrefour du monde spirituel et du monde des corps) la matière et l'esprit[35]; par son extension sur la Croix il signifiait cette prise de possession sur toutes choses, dans toutes les directions du temps et de l'espace[36]. Ayant assumé et résumé en lui, par son incarnation, toute la race humaine, et dans le corps humain, tout le monde des corps, le Médiateur unique, par son sacrifice, conduit donc tout ce monde corruptible et mortel à l'incorruptibi-

31. Du même, *In Joan.*, 949 (P. G., 74, 480-481); cf. *De adorat. in sp. et verit.*, XII (P. G., 68, 825 *c*).

32. Nous prenons ici le mot *sacrifice* au sens passif de « chose offerte »; c'est le sens habituel du mot θυσία, non seulement dans le Nouveau Testament (voir le lexique de Zorell, à ce mot), mais aussi chez les Pères Grecs, notamment chez Chrysostome.

33. Saint Irénée, *Démonstration de la Prédication évangélique*, 34 (trad. de J. Barthoulot, dans *Patr. or.*, XII, p. 773); *Adv. Haer.*, V, 18, 3 (P. G., 7, 1174 *a b*).

34. « Quando incarnatus est, et homo factus est, longam hominum expositionem (le long discours de l'histoire humaine), in se ipso recapitulavit, in compendio (en résumé) nobis salutem praestans » (Irénée, *Adv. Haer.*, III, 18 1 (P. G., 7, 932 *b*).

35. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 16, 6 (P. G., 7, 925 *c*-926 *a*).

36. Irénée, *Démonstr. Ev.*, 34 (P. Or., XII, 773); Haer., V, 18, 3 (P. G., 1174 *a b*).

lité et à l'immortalité, dans son propre corps ressuscité, premier-né d'entre les morts, et glorifié à la droite du Père[37].

Ainsi notre salut, notre mort au péché, notre retour à Dieu, tout est accompli une fois pour toutes. Le baptême, en nous faisant membres du Christ ressuscité, nous incorpore donc à son sacrifice : aussi trouve-t-on à son sujet, chez d'anciens auteurs, des expressions sacrificielles[38]. Mais chacun d'entre nous doit encore s'y unir par son action personnelle et libre, par toute sa vie chrétienne : *sed implendum est nihilominus opere quod celebratum est sacramento*[39] : chacun d'entre nous, dans sa vie, doit continuer ce retour à Dieu inauguré par le Christ, et compléter ainsi, pour son propre compte, le sacrifice rédempteur au long du temps, jusqu'à l'achèvement définitif. Dieu ne saurait nous sauver sans la libre collaboration de notre amour : s'il n'a aucun besoin de nous, et si c'est lui qui prend l'initiative de notre salut, encore a-t-il besoin, pour nous faire du bien, de notre collaboration : « C'est pour eux que Dieu a besoin du service des hommes, ... pour leur faire du bien, il veut

37. Voir le livre d'E. Ccharl, *Recapitulationsbegriff des hlg. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Freib. i. Br., 1941, spéc., pp. 55-65 et 69 s. — Pour tout ce qui précède concernant l'inclusion du genre humain dans le Christ, nous nous sommes surtout référés à saint Irénée; mais c'est bien un enseignement traditionnel appuyé sur saint Paul lui-même (cf. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, pp. 89 s.). Pour Origène, voir H. von Balthasar, *Le Mysterion d'Origène*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1936, pp. 540 s. Pour saint Athanase, voir L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, 1943. Pour saint Cyrille d'Alexandrie, voir L. Malevez, *L'Église dans le Christ*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 25 (1935), pp. 280-291. Pour saint Hilaire, cf. notre article dans *L'Année Théologique*, 1949, pp. 314-315. — Pour ce qui concerne spécialement la « récapitulation » de toute la création matérielle dans le Christ, voir Théodore de Mopsueste, *In Rom.* (éd. Staab, pp. 137-138); *In Col.*, 1, 10 (éd. Swete, I, pp. 267-271); saint Léon, *Sermon 57*, 4 (P. L., 54, 530 *c*), et tout le sermon 63.

38. Sérapion de Thmuis, *Sacramentaire*, XX (éd. Funk, *Didascalia et constitutiones Ap.*, II, 1906, pp. 182, 16-17); saint Ephrem, *Hymn. VII in fest. Epiph.*, str. 26 et 27 (éd. Lamy,, I, 1882, p. 74).

39. Saint Léon, *Serm. 70*, 4 (P. L., 54, 382 *b*). C'est une idée chère à saint Léon : Jésus nous sauve par ses mystères, mais aussi par son exemple, « ut unum apprehenderent, alterum sequerentur imitando » (*Serm. 63*, 4). Le couple « sacramentum-exemplum » revient à chaque instant dans son enseignement; voir *Serm. 65*, 2 : « non solum... sacramento susceptionis, sed etiam exemplo... »; *Serm. 67*, 5 : « duplex... remedium... ut per unum conferantur divina, per aliud exigantur humana. »

qu'ils persévèrent en son service[40]. » Il exigera donc de nous aussi un sacrifice, celui de notre liberté adhérant pleinement par la charité à sa volonté d'amour[41], mourant au monde pécheur pour renaître à Dieu. Lorsque saint Augustin écrit : « *Homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est*[42] », il ne fait que redire sous une autre forme les enseignements de saint Paul. Pour l'Apôtre, en effet, le chrétien doit « crucifier sa chair avec ses vices et ses concupiscences » (Gal., v, 24), imitant ainsi le Maître crucifié et son sacrifice, et « complétant en sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (Col., i, 24). L'ascèse chrétienne n'est pas autre chose que l'exercice conscient et libre de cette volonté de faire mourir en nous toutes les forces du mal, tout le péché, tout ce que que saint Paul appelle encore le « vieux ferment » du péché (I Cor., v, 7-8), ou, d'un mot encore plus évocateur, « le vieil homme » (Eph., iv, 23; Rom., vi, 6).

Tel est le sacrifice spirituel exigé du chrétien. Il serait oiseux de nous attarder à énumérer toutes les vertus qui découleront de ce mouvement foncier de l'âme : les Pères de l'Eglise se sont complu dans ces énumérations, rapprochant chaque vertu de tel ou tel rite de cérémonial lévitique, avec un luxe de subtilité qui nous déconcerte et nous lasse vite[43]. Il est beaucoup plus important pour nous de considérer la relation entre ce sacrifice du chrétien et celui de Jésus lui-même.

Or, par la pratique de la vertu, l'âme chrétienne perfec-

40. Irénée, *Adv. Hoer.*, IV, 14, 1. — Irénée y revient fréquemment : Dieu n'a pas besoin de nous comme si nous pouvions lui ajouter quelque chose; mais il a besoin de nous pour nous sauver : voir tout le développement dans *Hoer.*, IV, 16 et 17. Ce dernier point est trop ignoré par G. Aulen, dans son livre d'ailleurs très suggestif : *Christus Victor*, trad. fr. de G. Hoffmann-Siegel, Paris, 1949, notamment dans son chapitre sur Irénée, pp. 34-59.

41. Voir encore Irénée, IV, 18, 2 (P. G., 4, 1025 *a b*); Ambroise, *Epist.*, 77, 3 : « libertatis sacrificium », etc... Cf. Grégoire de Nysse, *In verba : Faciamus hominem*, *Orat.*, I (P. G., 44, 273).

42. *De Civitate Dei*, X, 6 (P. L., 41, 183).

43. Citons pour mémoire les commentaires d'Origène et d'Hesychius sur le Lévitique, les écrits d'Évagre du Pont, etc... Nous ne mentionnerons qu'un autre document moins connu : Grégoire d'Elvire, dans les prétendus *Tract. Origenis de Libris SS. Scrip.*, publiés par P. Batiffol et A. Wilmart, Paris, 1900, tract. X, surtout à partir de la p. 106.

tionne en elle la vie même du Fils à laquelle elle participe par le baptême : elle enfante, pour ainsi dire, le Christ en elle, étend l'Incarnation de Dieu dans la vie humaine, et donc, en offrant son sacrifice, c'est le Christ même qu'elle offre[44]. En d'autres termes, le sacrifice spirituel du chrétien resserre les liens qui l'unissent avec le Christ ressuscité, perfectionne cette unité entre le ciel et la terre qui est le terme de toute l'œuvre rédemptrice[45]. Aussi, par lui, les chrétiens deviennent-ils de plus en plus *célestes*, unis qu'ils sont chaque jour davantage avec le Christ glorifié[46]; c'est par leur union avec son sacrifice à lui, et dans la mesure où ils nous établissent en lui, temple et autel céleste, que nos sacrifices sont valables[47] : pas de sacrifice « en esprit et en vérité » en dehors de celui qui nous ramène au Père, dans le Christ Jésus; c'est par lui, proclame l'Épître aux Hébreux, que nous devons offrir « à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire des paroles qui célèbrent son nom, sans oublier la bienfaisance et la libéralité, qui sont les sacrifices agréables à Dieu » (Hébr., XV, 15-16).

44. Saint Ambroise, *In Luc.*, XXIV, 26 : « Quae parit justitiam Christum parit, quae parit sapientiam Christum parit, quae parturit verbum, Christum parturit » (CSEL, 32, 4, p. 465); *De Caïn et Abel*, II, 1-2 (p. 378); Grégoire de Nysse, *In verba : Faciamus hominem*, *Orat.*, I (P. G., 44, 273).

45. Cf. saint Ephrem, *De Poenitentia* (éd. Assemani, III, pp. 168-169). Voir aussi saint Augustin, *De Civitate Dei*, X, 5 et 6.

46. Que les chrétiens soient « célestes » les Pères l'affirment souvent, interprétant dans ce sens τὰ ἐπουράνια de l'Épître aux Hébreux (Hébr., VIII, 5; IX, 23). — Voir surtout Chrysostome, *Homil. 16 in Hebr* (P. G., 63, 125); *Homil. 28* (col. 199); *Homil. in S. Lucianum Martyrem* (P. G., 50, 525). — Voir aussi le très beau discours de Philoxène de Mabbough, *Sur la Pauvreté* (trad. E. A. Wallis Budge, *The discourses of Philoxenus*, vol. II, Londres, 1894, pp. 275-278). — Nombreux textes aussi dans Origène, *In Rom.*, V (P. G., 14, 1010 *c*); *De orat.*, 26 (P. G., 11, 104); *In Levit.*, II, 5 (P. G., 12, 420), etc.

47. Ici aussi les textes qui parlent de l'autel céleste ou du temple céleste seraient innombrables : voir Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 18, 6; Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 9 (éd. Oehler, II, p. 176); Hippolyte de Rome, *De Antichristo*, 6 (éd. de Berlin, I, 8, 12-13); *Texte sur les bénéd. de Moïse* (Texte und Unters., 38, pp. 60, 62); *In Dan.*, IV, 32 (trad. Lefèvre, coll. « Sources chrétiennes », p. 198); saint Cyprien, *Testim. ad Quirin.* (éd. Hartel, CSEL, III, 49). Au moyen âge, nous pouvons citer, entre autres : Strabon, *Glossa ordinaria*, cap. 14 (P. L., 144, 669 *d*); Lanfranc, *In Hebr.*, 13, 10 (P. L., 150, 405 *a*); Bruno le Chartreux, *In Hebr.*, XIII, 10 (P. L., 153, 564 *b*); Hugues de Saint-Cher, *Postillae*, t. VII, *In Epist. divi Pauli*, Venise, 1754, fol. 275. — C'est dans ce sens que très souvent on entend l'*autel* dont parle l'auteur de l'Épître aux Hébreux, XIII, 10.

Il faut aller plus loin : non seulement c'est par le Christ que nous offrons des sacrifices spirituels agréables à Dieu (cf. I Petr., II, 5); mais c'est Jésus lui-même qui les offre; avec lui et en lui, comme nous le disions plus haut, c'est aussi chacune de nos vies qu'il immole et conduit au Père, chacune de nos actions vertueuses[48]. Nous ne sortons donc aucunement des perspectives du sacrifice du Christ : c'est encore lui qui est offert, c'est lui qui offre et conduit au Père, continuant à réaliser dans le temps, par sa grâce, le salut des hommes qu'il a mérité par son Sacrifice : car « le Christ a souffert une fois la mort pour nos péchés... afin de nous ramener à Dieu (ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ; I Petr. III, 18).

Tous nos sacrifices spirituels sont, en fait, produits par la grâce qui nous vient du grand-prêtre céleste[49]. Aussi faut-il, sans doute, avec Cyrille d'Alexandrie, unir dans une même perspective l'offrande que le Christ fait de nous-mêmes à Dieu, et le don de la grâce qu'il nous concède : l'offrande sacerdotale au Père, consiste à lui amener les hommes par le don de la vie divine, à les donner à Dieu en leur donnant Dieu[50].

48. Voir déjà la *Lettre* de saint Clément de Rome, 36 : le Christ est le grand-prêtre de nos offrandes. — Saint Ephrem, *Sermo de Domino nostro*, 48 (éd. Lamy, I, pp. 259-260); *Comment. in Hebr.*, III et VI (trad. lat. des Pères Mékitharistes, Venise, 1893, pp. 207 et 217) : Le Christ est entré au ciel « non ut offerat hostias sacrificiorum, sicut Aaron, sed ut offerat orationem omnium gentium, sicut et Melchisedech »; voir surtout l'*Hymne XXXI*, parmi celles traduites par I. É. Rahmani (*S. Ephraemi Hymni de virginitate*, Beyrouth, 1906, pp. 89-90). Il faut voir aussi le *Traité XIX* de Grégoire d'Elvire (éd. P. Batiffol et A. Wilmart, 1900, pp. 203-205) : le Christ offre au Père sa propre obéissance, mais aussi tous les sacrifices des anciens patriarches qui ont été agréés de Dieu, ceux d'Abel, de Noé, d'Abraham, d'Isaac, etc... Aucun sacrifice n'a jamais été agréé que par lui, et, présent au ciel, il agit partout. — Cf. saint Ambroise, *Epist. IV*, 5; *De fuga saeculi*, 13 (CSEL, 32 [2], p. 173).

49. Voir encore la *Lettre* de saint Clément, où, à trois reprises, le mot ἀρχιερεύς se trouve joint au mot προστάτης (ch. XXXVI-LXI, 3, et LXIV). — Pour saint Ignace d'Antioche, le but dernier du pontificat de Jésus, c'est de nous conduire εἰς ἑνότητα θεοῦ (*Philad.*, IX, 1), ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Philad.*, V). Voir aussi *Smyrn.*, XII, et *Polyc.*, VIII. — De même, pour saint Polycarpe, c'est au grand-prêtre éternel Jésus-Christ qu'il faut attribuer tous les effets de grâce en ce monde, et le don de la vie éternelle (*Ad Philip.*, XII, 2).

50. *De recta fide ad reginas*, 165 (P. G., 76, 1396 c-1397 *a*) : amener (προσκομίζειν) au Père les croyants, c'est un ministère sacerdotal (Λειτουργία), c'est une sorte de sacrifice (ἱερουργεῖν).

C'est aussi les faire croître dans la participation au sacerdoce de Jésus, en perfectionnant en eux la participation à la filiation divine reçue au baptême : car si c'est dans le Christ et par lui que les chrétiens offrent leurs sacrifices spirituels, c'est aussi en eux-mêmes que se fait cette offrande. Ils sont, eux aussi, le temple où s'opère le véritable sacrifice : temple spirituel et invisible de l'âme[51], mais aussi temple matériel du corps[52], où, par la grâce de Dieu, qui habite en nous, nous réalisons peu à peu cette prise de possession par Dieu de nos humanités, qui ne sera parfaite, définitivement, qu'au jour de notre résurrection glorieuse avec le Christ. En ce jour-là, qui sera, pour nous aussi, comme pour Jésus, une dernière naissance[53], arrivés nous aussi à la perfection de notre consécration, nous serons à jamais prêtres et rois (cf. Apoc., v, 10 et xx, 6).

Sacerdoce royal

Il est remarquable que ces deux derniers titres se trouvent régulièrement unis dans les écrits du Nouveau Testament,

51. Les apologètes des premiers siècles insisteront beaucoup sur ce caractère spirituel du temple chrétien : ne citons, comme exemple, qu'une éloquente page de Minucius Félix (*Octavius*, cap. xxxii, 1-3; éd. J. P. Walzing, pp. 55-56) : « Vous pensez, peut-être, que nous cachons l'objet de notre culte, puisque nous n'avons ni temple ni autel? Mais quelle image de Dieu pourrais-je former, alors que, en toute exactitude, l'homme est lui-même l'image de Dieu? Quel temple lui pourrais-je construire, quand tout ce monde qui est son œuvre ne le peut contenir? Et tandis que moi, qui ne suis qu'un homme, j'habite au large, je prétendrais enfermer une telle puissance, une telle majesté, dans une seule chapelle? Ne vaut-il pas mieux lui dédier notre âme, lui consacrer le plus intime de notre cœur? Vais-je offrir à Dieu des hosties et des victimes, choisies parmi les biens qu'il a mis à mon usage, et lui retourner ainsi ses présents? Cela ne lui agréerait pas, puisqu'il y a une hostie que je puis immoler : une âme bonne, un esprit pur, une conscience sans détours. Donc, qui cultive l'innocence, honore Dieu, qui cultive la justice, offre un sacrifice à Dieu; qui rejette toute fraude se rend Dieu propice; qui sauve un homme du danger, immole la meilleure des victimes. Voilà nos sacrifices, voilà ce que nous consacrons à Dieu. Aussi, pour nous celui-là est le plus religieux qui est le plus vertueux. »

52. Cf. I Cor., iii, 16-17; II Cor., vi, 16.

53. Rufin d'Aquilée, *De benedict. patriarch. Joseph*, 2-3 (P. L., 21, 329-331); Gaudentius de Brescia, *Sermo XX, de SS. Petro et Paulo* (P. L., 20, 994 *a*).

lorsqu'ils nous parlent du sacerdoce des fidèles : à deux reprises, l'Apocalypse (v, 10 et xx, 6) évoque le pouvoir royal de ceux que Dieu a choisis pour en faire des prêtres, et, dans le texte fondamental de la première Épître de saint Pierre (II, 4-10), le sacerdoce des fidèles est qualifié de *royal* : *regale sacerdotium*. M. L. Cerfaux, étudiant ce texte avec sa précision coutumière[54], a montré qu'il y avait là une citation implicite d'Exode, XIX, 6, où l'expression s'applique à la nation juive. Mais le texte original, au lieu de : *sacerdoce royal*, doit se lire : *royaume de prêtres*. C'est la traduction des LXX, dont dépend saint Pierre, qui en a fait : *sacerdoce royal*. De telle sorte que l'on peut sans doute parler de la participation des chrétiens au sacordoce et à la royauté du Christ : mais sans pouvoir affirmer autre chose qu'une simple juxtaposition de ces deux pouvoirs : sacerdoce et royauté, mais non sacerdoce royal.

Nous pensons cependant que les documents de la tradition et la réflexion théologique permettent d'aller plus loin et de préciser en quoi le caractère royal des baptisés n'est pas seulement uni et juxtaposé à leur dignité sacerdotale, mais en est une caractéristique essentielle.

Ceci est déjà vrai du sacerdoce de Jésus lui-même : son sacrifice, avons-nous dit plus haut, consiste essentiellement à ramener à l'unité avec Dieu l'humanité égarée par le péché : or c'est là aussi un effet de sa royauté, c'est-à-dire de son pouvoir de conduire les événements, les personnes et les choses, en vue de la réalisation définitive de ses desseins de salut. Un roi est avant tout un conducteur de peuples vers le bien commun de tous ceux qui font partie de la société : or, par son sacrifice, Jésus conduit le peuple chrétien vers sa fin définitive, en offrant au Père sa propre humanité qui contient tous ses membres, et en concédant à chacun la grâce de le suivre en s'offrant à son tour[55]. L'entrée de notre grand-prêtre dans le sanctuaire céleste au jour de l'Ascension est donc, en même temps et indissolublement, la prise de possession de son royaume éternel; aussi, le Fils d'homme, qui apparaît à saint Jean au début de

54. L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1939, pp. 5-39.

55. Voir l'Encyclique *Quas Primas*, de Pie XI, qui développe longuement cet enseignement (A.A.S., 1925, pp. 600-601).

l'Apocalypse (1, 13) et qui porte la longue robe du grand-prêtre, est le même qui porte « écrit sur son vêtement et sur sa cuisse, ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (Apoc., XIX, 16). Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, le Roi de paix, Jésus, n'a reçu qu'une unique onction de la divinité, qui le constitue à la fois roi et prêtre [56].

Mais le peuple chrétien participe à cette onction du Christ, et donc aussi à la dignité royale du sacerdoce de Jésus : il hérite de tous les pouvoirs dont le peuple juif n'avait pas su faire un usage convenable; et c'est l'Église, nouvelle Rébecca, qui nous revêt des vêtements d'Esaü [57] : l'onction du baptême nous fait prêtres et nous fait rois [58].

Il faut encore préciser : ici non plus, l'alliance entre sacerdoce et royauté n'est pas simple juxtaposition accidentelle : il y a interpénétration et conditionnement réciproque de ces deux pouvoirs, comme nous le montrions à l'instant pour le Christ lui-même. Expliquons-nous.

La nature humaine, la création matérielle elle-même, ont été profondément troublées par le péché; au lieu d'être le roi de l'univers, l'homme est devenu l'esclave de toutes les forces de mort qui régnaient sur lui (Rom., v, 14); esclave de la chair, du péché (Rom., v, 21), du démon, incapable de réaliser son rôle providentiel. Le Christ, par sa mort, a

56. C'est là l'un des thèmes les plus fréquents de la littérature patristique. Voir, en particulier, l'enseignement de saint HILAIRE, pour lequel nous nous permettons de renvoyer à notre article de *L'Année Théologique*, 1949, pp. 303 s. — Voir aussi, entre autres, saint HIPPOLYTE DE ROME, *Sur les bénédictions de Jacob* (éd. C. Diobouniotis et N. Beïs, T.u.U., 38, pp. 31-32); *Fragm. sur la rencontre de David et Goliath* (éd. G. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, T.u.U., 26, 89, 25-27); *In Dan.*, IV, 30 (voir la trad. de Lefèvre, collect. « Sources chrétiennes », p. 196); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat. II*, V (P. G., 8, 953 *a b*), etc.

57. Saint AMBROISE, *De Jacob*, II, 9 (CSEL, 32, 2, p. 36) : « Hanc stolam ecclesiae typo Rebecca protulit et dedit filio juniori, stolam veteris testamenti, stolam propheticam et sacerdotalem, stolam regalem illam davidicam... » Cf. saint LÉON, *Serm. III* (P. L., 54, 145 *a b*); *Serm. 59*, 5 et 7 (P. L., 54, 340 *b* et 341 *b c*); GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat. VI, de pace*, I (P. G., 35, 744 *b c*).

58. Voir surtout saint EPHREM, *Serm. IV, in fest. Epiphaniae*, str. 9 (éd. Lamy, I, p. 52); *Hymn. XXVII, de oleo et oliva*, I (*ibid.*, II, p. 798); cf. RUFIN D'AQUILÉE, *Comment. in Symb. Apost.*, 6 (P. L., 21, 345 *a b*); THEOPHYLACTE, *In I Petr.*, II, 9 (P. G., 150, 1212 *b c*); ALCUIN, *Epist. 134* (éd. Duemmler, p. 202); THEODULPHE D'ORLÉANS, *Liber de ordine Baptismi*, XIV (P. L., 105, 234-235), etc.

brisé toutes ces chaînes, redonnant à l'humanité assumée par lui cette domination sur toutes choses, qui lui restitue sa dignité royale. Or, nous participons, par nos sacrifices spirituels dont nous parlions plus haut, à cette œuvre de libération : restaurer en nous l'équilibre perdu, c'est retrouver notre royauté sur notre âme sans doute, mais aussi sur notre corps et sur toutes les créatures matérielles que nous faisons servir à leur véritable fin, au lieu de nous y asservir : « Ceux-là sont rois en qui ne règne pas le péché, ceux qui sont maîtres de leur corps, et qui ont un plein empire sur cette chair soumise et domptée. Ceux-là sont donc rois, et Dieu aussi est leur roi [59]. »

Nous le disions à l'instant, cette royauté ne s'exerce pas seulement sur notre âme : nos corps eux-mêmes, par la mortification volontaire, redevenant l'instrument de nos âmes, deviennent eux aussi des sacrifices, « des hosties vivantes, saintes, agréables à Dieu » (Rom., XII, 1). « Que le péché ne *règne* donc plus dans votre corps mortel, pour vous faire obéir à ses convoitises. Ne mettez pas non plus vos membres au service du péché comme des instruments de mal; *offrez-vous* à Dieu, au contraire, tels des morts revenus à la vie, et mettez vos membres au service de Dieu comme des instruments de justice » (Rom., VI, 12). Il serait difficile de mieux marquer que dans cette exhortation paulinienne l'union entre sacerdoce des chrétiens et pouvoir royal sur soi-même et sur ses passions [60].

59. Saint HILAIRE, *In Ps.* CXXXV, 6 : voir l'article cité, pp. 319-320. On trouvera le même enseignement chez d'autres auteurs : saint AMBROISE, *In Ps.* CXVIII, 6, 34 (CSEL, 62, pp. 125-126 : « Sunt enim reges, qui offerunt in Hierusalem sapientiae suae munera... »; cf. *ibid.*, 7, 1-2; *De Jacob*, II, 19 (CSEL, 32, p. 42); saint JÉRÔME, *Advers. Jovinianum*, I, 21 (P. L., 23, 239-240) : avant le Christ les sens régnaient sur toute l'humanité; *In Is.*, XXIII, 10-11 : les rois ce sont ceux « quorum cor in manu Dei est » (P. L., 24, 278 *b*); *In Isaiam*, LVIII, 10 (P. L., 24, 569 *a b*) : les péchés nous rendent esclaves; *In Isaiam*, LX, 1 s. (P. L., 24, 588-589) : ceux-là sont rois en qui ne règne pas le péché; *ibid.*, 6-7 (col. 592 *b*) : ils s'offrent eux-mêmes en sacrifices au Seigneur; *ibid.*, 10 : sont rois ceux qui soumettent la chair. — RUFIN D'AQUILÉE, *De benedict. patriarch.*, I, 6 (P. L., 21, 308 *c*) : est roi qui soumet en lui les vices et se gouverne lui-même; TYCHONIUS, *Comment. in Apocalypsim* : « Recte enim regnare dicuntur qui cum Dei adjutorio, etiam inter ipsas pressuras mundi et se et alios bene regunt » (cité par Th. Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900, p. 27, note 2).

60. On pourrait citer ici de nombreux textes patristiques. Conten-

Ce n'est pas tout : l'homme, dans le plan divin, devait régner sur la terre entière, sur toute la création matérielle (Gen., I, 26-28; II, 15). Par le péché, le monde des corps s'est trouvé détourné de sa vrai fin : au lieu de servir l'homme, celui-ci s'est asservi à lui, s'en est fait l'esclave. Ne s'en servant plus pour l'usage normal voulu de Dieu, c'est-à-dire pour sa propre spiritualisation et sa montée vers Dieu, l'homme a voulu s'en servir pour sa satisfaction égoïste, se faisant soi-même Dieu : *eritis sicut dii* (Gen., III, 5). Dès lors, tout a été faussé dans l'ordre primitif; au lieu d'être le roi, l'homme n'a plus été qu'un esclave asservi à toutes les nécessités d'une nature hostile, associée par l'homme à son péché : « L'homme a failli, et ses esclaves ont failli avec lui[61]. » A l'homme créé pour trouver son bonheur en Dieu, et qui le cherche obstinément dans les créatures, celles-ci n'apporteront que déceptions, « des épines et des chardons » (Gen., III, 17).

En se remettant dans l'ordre du plan divin, l'homme redevient capable de retrouver, avec le Christ, sa royauté perdue : en s'immolant et en s'offrant à Dieu, corps et âme, il retrouve le véritable usage des biens matériels; en se libérant du péché, il libère avec lui tout le monde corporel qui, désormais, lui sera non plus un maître, mais un serviteur dans sa marche vers Dieu[62]; employée désormais dans le sens de sa destination foncière, la création matérielle, jusque-là « assujettie à la vanité non de son plein gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a assujettie », participera, avec l'homme, à l'évasion « de l'esclavage de la corruption vers la radieuse liberté des enfants de Dieu » (Rom., VIII, 20-21).

tons-nous de quelques références à saint Ephrem, *Hymn. III in fest. Epiphaniae*, strophes 9-12 (éd. Lamy, I, Malines, 1882, pp. 34 s.) : « Sacerdotes uncti mactata animalium corpora offerebant; vos autem, o uncti inclyti, offertis ipsa vestra corpora » (il s'agit de l'onction qui précède le baptême proprement dit); *Epist. ad Joannem* (éd. Assemani, II, p. 189) : « Les anciens offraient au Seigneur en sacrifice des veaux, des boucs, des agneaux, mais tous irréprochables (ἄμωμα). Quant à nous ce sont nos corps... »

61. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 17 (trad. Sender, coll. « Sources chrétiennes », 1948, p. 100); cf. Ps.-Barnabé, *Epist. VI*, 12-19 (Funk, I, pp. 57-58).

62. Irénée, *Adv. Haeres*, V, 32, 1 : « Oportet ergo et ipsam conditionem reintegratam ad pristinum, sine prohibitione servire justis. » — Voir surtout les pages admirables de Grégoire de Nysse, *In Illud : Faciamus hominem, Orat.*, I, (P. G., 44, 276-277).

Cette évasion déjà opérée dans le Christ ressuscité[63], doit se continuer dans notre vie personnelle; en rendant à la matière sa véritable dignité, en la faisant servir au véritable bien de l'homme et par là même au service de Dieu, chaque homme doit reconquérir sa royauté : par le baptême, il en reçoit le pouvoir en même temps qu'il reçoit le pouvoir d'agir en fils de Dieu et de participer au sacrifice rédempteur.

Ce sera donc une œuvre à la fois sacerdotale et royale, que le travail manuel ordonné à sa véritable fin, par la charité envers Dieu et le prochain : mise en œuvre, de plus en plus parfaite, de toutes les possibilités de la matière pour un meilleur service de l'homme, et une libération plus parfaite de l'esprit qui s'oriente vers Dieu. Il faut en dire autant des techniques les plus perfectionnées, si elles sont mises au service de la charité; du travail intellectuel sous toutes ses formes; des tâches sociales; de l'action politique[64]. Pour un chrétien, tout cela doit être œuvre d'amour, de libération de l'homme, de royaume de Dieu à étendre en tous les domaines du monde des esprits et des corps; ce faisant, il perfectionnera chaque jour davantage en lui-même l'image de Dieu Créateur, en participant à son pouvoir royal[65]. Il est vrai que, sur terre, cela ne se fera pas sans de durs combats : le sacrifice des chrétiens, comme celui-ci du Christ, ne conduit au royaume définitif qu'en passant par la croix : *Nihil ab illo supplicio liberum fuit*, écrit saint Léon[66], et dès le baptême, c'est le signe de la croix qui nous fait rois[67].

63. Cf. saint Léon, *Serm. 57*, 4 (P. L., 54, 530 *c*).

64. C'est peut-être dans ce sens que saint Irénée affirme : « Tout roi juste a la dignité sacerdotale » (*Haeres.*, IV, 8, 3). — Le texte latin : « omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem », doit être corrigé conformément au fragment grec et à la version arménienne (pour cette dernière voir la trad. française de Bayan-Froidevaux, *Revue de l'Orient chrétien*, 1933-1934, p. [45] de la pagination propre).

65. Théodoret, *Quaest. in Genesim*, I, xx (P. G., 80, 105). Grégoire de Nysse, *In illud : Faciamus hominem, Orat.*, I (P. G., 44, 273-277); *De Hominis opificio*, cap. iv et v (P. G., 44, 136-137).

66. *Serm. 57*, 4 (P. L., 54, 530 *c*). Cf. Ps.-Barnabé, *Epist. VII*, II (Funk, I, p. 62) : « ... ad regnum, per afflictiones et tormenta. » — Il est inutile d'insister : toute l'ascèse chrétienne repose sur cette nécessité.

67. « Omnes enim in Christo regeneratos, crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes : ut ... universi spiritales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis, et

Mais ici encore, comme nous le disions du sacrifice spirituel, nous avons l'aide continuelle de notre roi céleste, qui, par sa grâce, produit en nous cette soumission royale si pénible à notre orgueil et à notre sensualité, nous faisant ainsi, chaque jour davantage, participer à sa royauté [68], jusqu'au jour où, « toutes choses lui étant soumises, le Fils alors à son tour se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor., XV, 28) [69].

Sacerdoce des fidèles et sacrements

L'étude du sacerdoce des baptisés, comme celle de leur Royauté, nous conduit toujours à fixer nos regards sur le Ciel, où, déjà, le Seigneur Ressuscité est pleinement consommé dans son Sacerdoce Royal, et où, un jour, se consommera aussi le nôtre. C'est là-haut, et uniquement là-haut, qu'est la perfection, cette τελείωσις qui est à la fois consommation de notre filiation divine, et de notre consécration comme rois et comme prêtres : c'est là-haut, dans la seconde « catastase », qu'est la *vérité*, dont toute la période terrestre n'est que préparation [70], et qui verra s'épanouir enfin en pleine lumière le sacerdoce des justes, ici-bas invisible et incomplet [71].

sacerdotalis officii esse consortes. Quid enim tam regium quam subditum. Deo animum corporis sui esse rectorem ? Et quid tam sacerdotale quam vovere Domino conscientiam puram, et immaculatas pietatis hostias de altari cordis offerre ? » (saint Léon, *Serm. IV*, I; P. L., 54, 148-149).

68. Voir, en particulier, Grégoire de Nazianze, *Orat. XXX* (theol., IV) (P. G., 36, 108 *b c*).

69. Voir encore le commentaire de Grégoire de Nazianze, à ce texte, *ibid.* (P. G., 36, 109 *a*); voir aussi l'admirable Homélie de Chrysostome sur ce passage, publiée par S. Haidacher dans la *Zeitschrift fur Kath. Theol.*, XXXI, 1907, pp. 152-153 : cette soumission du Fils au Père n'est autre que la soumission du Corps du Christ qui est l'Église; cf. Origène, *In Levit. Hom. VII*, 2 (GCS, VI, 376-379), etc.

70. Ces expressions sont de Théodore de Mopsueste : nous nous permettons de renvoyer à notre article des *Recherches de Sc. Relig.*, 1949, pp. 498 s. — Voir aussi Origène, *In Ps. 38*, Homél. I, 1 et 11, 2 (P. G., 12, 1391 et 1402-1403).

71. Sur le sacerdoce des justes après la Résurrection, on se rappellera surtout les enseignements de l'école d'Alexandrie, notamment d'Origène, *In Ps. 38*, Homél. I, 1 (P. G., 12, 1391); *Exhort. ad martyrium*, 30 et 39 (P. G., 11, 601 *a* et 616 *b*); *In Num.*, Homél. X, 2

Invisible avons-nous dit; oui, sans doute, pour ce qui touche à la grâce intérieure de participation au Seigneur ressuscité. Mais cette participation se fait, en réalité, par une incorporation au Corps du Christ, lequel est, ici-bas, une Église visible, une société hiérarchisée, répondant aux besoins de vie sociale et communautaire de l'âme humaine. L'Incarnation du Christ, cette volonté divine de réaliser par des moyens humains et terrestres, à la fois spirituels et matériels, la rédemption du monde, n'est pas un fait passé : elle se continue, au cours des siècles, dans l'Église. Celle-ci est le Christ qui se continue visiblement, qui remplit de sa présence sanctifiante toute l'histoire des hommes en marche vers la Jérusalem céleste. De même que jadis, sur les routes de Galilée, Jésus répandait, à travers des gestes humains, les dons de Dieu; de même, encore de nos jours, continue-t-il à le faire dans l'Église, à travers des rites sensibles, institués par lui, et que nous nommons les sacrements, signes efficaces de la grâce.

Si la réalité parfaite du sacerdoce auquel nous participons se trouve au ciel, et donc invisible à nos yeux mortels, nous savons cependant que cette réalité est contenue ici-bas visiblement dans des signes sensibles et porteurs de vie divine; non point donc de simples signes sans efficacité, des « ombres » vides, comme l'étaient les rites de l'Ancienne Loi; mais des « images » qui, déjà, nous donnent une première participation, avant-goût et gage des réalités futures[72].

(P. G., 12, 638). Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, viii, 107, éd. Stählin, II, pp. 485-486. — Les Alexandrins insistent beaucoup — on a parfois dit trop — sur ce sacerdoce intérieur correspondant aux degrés de perfection spirituelle, et qui se continuera dans le ciel après la Résurrection : ils ont pu parfois donner l'impression de méconnaître ou de sous-estimer le sacerdoce hiérarchique, dont la perfection n'est pas liée à l'état de sainteté intérieure. Mais discuter ce point nous entraînerait trop loin; voir les quelques pages de K. Rahner, dans les *Recherches de Sc. Relig.*, 1950, pp. 49-52. En tous cas, il est bien certain que le sacerdoce des baptisés implique un perfectionnement correspondant à la sainteté du sujet, et qui trouvera son couronnement au ciel; voir sur ce dernier point : Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione* (P. G., 46, 133 *b d*); Grégoire de Nazianze, *Orat. 45 in Pascha*, 23 (P. G., 36, 656 *a*); etc.

72. Ombre, image, réalité; on sait l'importance de cette division dans le vocabulaire des écrivains des premiers siècles : voir, entre autres, Origène, *In Psalm. 38*, Homél. I, 1 et II, 2 (P. G., 12, 1391 *b c*; 1402-1403); Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch. XII*, 2 (éd. Tonneau, pp. 325-327); saint Ambroise, *In Ps. 38*, 25-26 (éd. Petschenig,

Ainsi, le sacrifice rédempteur est encore présent parmi nous; le Grand-Prêtre céleste est lui-même encore présent parmi nous, dans l'Église qui est le Sacrement du Christ. De même donc que notre sacrifice personnel n'est agréable à Dieu que parce qu'il est uni à celui de Jésus, de même, ne sera-t-il accepté que s'il est assumé dans le sacrifice de l'Église, qui ne fait qu'un avec celui de Jésus.

Et de même que nous recevons de notre grand-prêtre glorifié la grâce de nous offrir nous-mêmes au Père en union avec lui, et de ramener avec nous à Dieu la création matérielle dont nous avons reçu la charge; de même, c'est de l'Église, signe visible du Christ, que nous recevons cette grâce.

Tout ce que nous avons dit du sacerdoce des baptisés doit donc se comprendre dans le cadre de l'Église et de la vie sacramentelle : si les baptisés participent au sacerdoce de Jésus, c'est parce que le baptême les a faits membres du Corps de l'unique Grand-Prêtre, membres de l'Église. Plutôt que chaque membre individuel, c'est le Corps entier qui est sacerdotal[73], selon la parole de saint Pierre : « Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint... » (I Petr., II, 5). C'est l'Église, et elle seule, qui continue sur terre l'œuvre sacerdotale de Jésus : le véritable sacrifice ne s'accomplit, ici-bas, que par elle.

Cette affirmation pourrait sembler, de prime abord, contredire tout ce que nous venons de dire du sacrifice spirituel. Mais il faut se rappeler que l'unique sacrifice véritable est celui du Christ Jésus, s'offrant lui-même et offrant en lui tous les membres de son Corps; or ce sacrifice se perpétue sur terre. Offert une seule fois par le Seigneur, il est offert chaque jour à nouveau par l'Église, toujours le même, tou-

CSEL, 64, pp. 203-204); *De Officiis*, I, 48, 238 (P. L., 16, 100-101); saint Augustin, *De diversis quaestionibus 83*, q. 61, 2 (P. L., 40-50). L'Ancien Testament n'avait que l' « ombre des biens futurs », et non pas l' « image des réalités » : cette affirmation de l'Épître aux Hébreux (X, 1) est à l'origine de cette distinction féconde. Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1944, ch. IX, pp. 215 s.

73. Cf. saint Léon : « ... in populo adoptionis Dei, cujus universitas sacerdotalis atque regalis est » (*Sermo III*, P. L., 54, 145 *b*). Cf. aussi l'Encyclique *Mediator Dei et hominum*, introduction, AAS, 1947, p. 523.

jours identique à lui-même, toujours porteur des mêmes fruits d'union à Dieu.

Telle est l'Eucharistie : signe efficace du Sacrifice unique, le contenant et le mettant, pour ainsi dire, sensiblement à notre portée, exprimant la mort et le retour au Père de l'Homme-Dieu, et en lui du Corps dont il est le Chef[74], elle opère au cours du temps cette unité qu'elle signifie, et qui ne se fait que par elle : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jo., VI, 53 ss.). Toute la vie divine qui est dans le chrétien source de charité, génératrice des sacrifices spirituels, lui vient de l'Eucharistie, qui nous unit au Corps du Christ : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Corps du Christ? Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car tous nous participons à ce pain unique » (I Cor., X, 16-17). De l'Eucharistie, le chrétien reçoit donc la grâce de s'assimiler chaque jour davantage à l'unique victime, de s'immoler lui-même et de s'offrir en union avec le Seigneur. Car, comme tous les sacrements, l'Eucharistie opère ce qu'elle signifie; or elle signifie le sacrifice du Christ, dans son Chef et dans ses membres[75]; offrande de toute notre vie chrétienne dont le pain et le vin, sources de vie, représentent le don[76]; offrande même de notre

74. Il importe beaucoup de se rappeler que le sacrifice de Jésus n'est pas simplement la Passion, mais encore la Résurrection et l'Ascension; tout cela ne fait qu'un seul mystère que la messe reproduit et représente, un seul sacrifice commencé à la Passion, mais se terminant et se couronnant dans le sanctuaire du ciel.

75. Nous avons dit plus haut, en effet, que le sacrifice de Jésus nous contenait tous, unis à notre chef et offerts par lui et en lui dans le sanctuaire céleste. S'il est vrai de tout sacrifice rituel que c'est un symbole de l'offrande intérieure par laquelle l'homme offre à Dieu tout ce qu'il est (cf. Cyrille d'Alexandrie, *De ador. in sp. et ver.*, XVI, P. G., 68, 1016; Augustin, *De Civitate Dei*, X, ch. V et VI; saint Thomas, III, q. 82, a. 4 c), cela sera vrai à plus forte raison du sacrifice de la messe, où la victime offerte, non seulement représente, mais contient les oblateurs.

76. Voir en particulier l'admirable page de Nicolas Cabasilas (*Exposition de la divine liturgie*, 30, P. G., 150, 436 c) : « Pour nous, nous consacrons à Dieu comme prémices de notre vie ces présents qui sont l'aliment humain destiné à soutenir la vie corporelle : ou plutôt, la vie n'est pas seulement soutenue par la nourriture, elle est aussi symbolisée par elle » (trad. Salaville).

vie matérielle et de ce monde des corps que nous devons racheter avec nous, et dont les mêmes éléments constituent les prémices[77]; participant au même pain, les chrétiens deviennent de plus en plus un seul corps, le Corps sacrifié du Seigneur[78].

Découlant de l'Eucharistie, et s'y référant, les autres sacrements auront, eux aussi, le même but : unir de plus en plus à Dieu, les membres de l'Église, en les unissant au sacrifice du Christ. Ainsi le Baptême, qui nous fait mourir au péché et renaître à la vie du Crucifié et du Ressuscité[79]; ainsi la Pénitence, qui nous fait retrouver cette vie perdue par le péché; ainsi l'Extrême-Onction qui, détruisant en nous les restes du péché, nous rend capables d'offrir plus dignement notre souffrance et notre mort; ainsi le Mariage qui fait, de l'union des époux, l'image de l'union féconde du Christ avec l'Épouse qu'il s'est acquise de son Sang. Ainsi aussi la Confirmation et l'Ordre, dont nous parlerons plus loin.

L'Église, héritière du sacerdoce de Jésus, continue donc, ici-bas, son œuvre par les sacrements, notamment, par l'Eucharistie : offrant son chef glorifié, elle s'offre elle-même, unie à son Chef[80]; et son offrande est agréable au Père, parce que c'est encore le Christ qui, par ses mains,

77. Voir les pages très importantes de saint Irénée (*Haeres.*, IV, 17 et 18, P. G., 7, 1023 s.).

78. Aussi le Corps eucharistique et le Corps ecclésial sont-ils signifiés en même temps et indissolublement par le sacrifice eucharistique; on verra avec intérêt les nombreux textes recueillis par le P. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, pp. 89 s. — On voit dès lors que le sacrifice spirituel de chaque baptisé est tout ensemble signifié et causé par l'Eucharistie : c'est de ce sacrement qu'il reçoit de pouvoir s'offrir en sacrifice dans l'unité du Corps du Christ; si celui qui ne mange pas la chair du Christ n'a pas la vie en lui, il ne saurait non plus vivre de cette vie de charité hors de laquelle il n'y a pas de sacrifice agréable à Dieu. — On se rappelle aussi le symbolisme attaché dès la plus haute antiquité au pain eucharistique composé de grains multiples rassemblés (Didachè, 3).

79. Nous avons déjà cité plus haut des témoignages sur le caractère en quelque sorte sacrificiel du baptême, notamment le *Sacramentaire* de Sérapion, XX.

80. « C'est là le sacrifice des chrétiens : que nous qui sommes nombreux nous formions un seul Corps dans le Christ. C'est ce que l'Église accomplit dans le sacrement de l'autel, bien connu des fidèles, où il lui est manifesté que dans ce qu'elle offre elle-même est offerte » (saint Augustin, *De Civit. Dei*, VI.

s'offre lui-même et offre tous ses membres[81]. On voit dès lors la nécessité, pour présider visiblement à cet ordre sacramentel, d'un homme qui représente le Pontife invisible; dans ce monde de l'*image*, du signe efficace, il faut un prêtre qui soit l'*image*, le sacrement du grand-prêtre céleste[82]; dans le corps sacerdotal de l'Église, membre de ce Corps par le baptême, le prêtre hiérarchique sera constitué représentant du chef de ce corps : sacerdoce sacramentel, conféré par un sacrement spécial, et tout ordonné à la vie sacramentelle de l'Église, notamment, à l'Eucharistie qui en est le centre.

On comprendra dès lors que le prêtre, *sacrement* de Jésus, puisse nous faire parvenir des dons célestes, indépendamment, de soi, de sa sainteté personnelle : c'est la sainteté de Jésus lui-même qui agit en lui. Alors que la perfection du sacrifice spirituel des fidèles dépend du degré de leur charité, l'Eucharistie ne dépend pas de la sainteté du ministre qui l'offre au nom du Christ : c'est ce dernier, consommé en perfection, qui en fait la valeur infinie[83].

Mais parce qu'il « représente le Christ, en tant que chef

81. *Concile de Trente*, Sess. XXII, c. 2; Encyclique *Mediator Dei*, A.A.S., 1947, p. 548.

82. Encyclique *Mediator Dei* (*ibid.*, p. 548) : « C'est donc le même prêtre, Jésus-Christ, mais dont la personne sacrée est représentée par son ministre. » Cf. Théodore de Mopsueste, *Hom. Catéch.*, XV, 21; XV, 24 (éd. Tonneau, pp. 497 et 503) : le prêtre est une image (εἰκὼ) du Pontife céleste; Chrysostome, *Hom. 17, in Epist. ad Hebr.* (P. G., 63, 131) : le prêtre est un σύμβολον du Christ. Hesychius, *In Levit.*, IX, 22 (P. G., 93, 894 *b*) : « Quia figuram ferunt Christi, possunt propter eum qui in ipsis est, praestare benedictionis plenitudinem »; Narses, *Homil. liturg.*, XVII (trad. R. H. Connolly, *Texts and Studies*, VIII, 1, 1909, p. 4).

83. Grégoire de Nazianze compare le rôle du prêtre à celui de l'anneau dont on se sert pour imprimer un sceau dans la cire, que cet anneau soit d'or ou de fer, l'empreinte dans la cire est la même. Ainsi le baptême produit toujours les mêmes effets quelle que soit la sainteté du ministre : « La différence ne réside que dans la matière, non dans le signe » (*Orat. XL, in S. Baptisma*, P. G., 36, 396 *b c*). C'est là une façon très frappante d'exprimer que le sacerdoce hiérarchique est de l'ordre du signe efficace. — Sévère d'Antioche reprendra le même argument en l'appliquant plus directement à l'Eucharistie (Lettre III, 3, dans E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, vol. II, Londres, 1904, pp. 237-239); le sceau royal, qu'il soit d'or ou de fer, garde la même efficacité tant qu'en lui subsiste l'image, l'effigie qu'il doit imprimer dans la cire. — Nous croyons inutile d'ajouter qu'il n'y en a pas moins un devoir très grave pour le prêtre de tendre à la sainteté.

offrant au nom de tous ses membres[84] », le ministre représente aussi toute l'Église et chaque fidèle. Par lui, c'est toute la communauté des chrétiens qui s'offre au Père; aussi, « le Sacrifice eucharistique ne serait pas privé de ses fruits, même sociaux, si le prêtre célébrait sans la présence d'aucun acolyte[85] ». Toutefois, puisque le baptême donne à chaque fidèle le pouvoir d'unir son offrande individuelle à celle de son chef, il lui donne aussi le pouvoir de s'unir activement au sacrement qui perpétue et prolonge l'unique Sacrifice, et dont lui aussi, uni à son chef, est à la fois l'oblateur et l'hostie[86]. Ce droit de participer aux sacrements, notamment à l'Eucharistie, est vraiment caractéristique du sacerdoce des baptisés; un non-baptisé croyant, un catéchumène par exemple, peut participer aux prières publiques de la communauté chrétienne; mais dès qu'il s'agit de la messe (ou des autres sacrements), on doit l'écarter[87]. Pour participer à la vie liturgique de l'Église, corps social et visible, la sainteté intérieure ne suffit pas : il faut avoir été agrégé par un rite sensible au peuple sacerdotal nouveau, l'Israël de Dieu (Gal., VI, 16), le Corps du Christ qui est l'Église :

84. Encyclique *Mediator Dei*, A.A.S., 1947, p. 553.

85. *Ibid.*, p. 557.

86. Voir encore l'Encyclique *Mediator Dei* (pp. 555 s.), qui insiste longuement sur cette participation des fidèles à l'offrande de la messe. Cf. aussi saint Cyprien, *Epist 63* (éd. Bayard, pp. 207 s.); *Epist. 69*, 5 (Bayard, pp. 242-243). Saint Ambroise, *De Sacramentis*, IV, 1 (P. L., 16, 455) : ce n'est qu'après le baptême qu'on peut s'approcher de l'autel; *In Evang. Luc*, VIII, 52 (CSEL, 32, 4, p. 417); toutefois, dit encore Ambroise, ce n'est qu'au huitième jour après le baptême que le néophyte pourra s'unir à l'offrande de l'Eucharistie pour qu'on ait le temps de l'instruire : « Non offert sacrificium nisi octavum ingrediatur diem, ut informatus agnitione sacramentorum coelestium non quasi rudis hostia, sed quasi rationis capax tum demum suum munus altaribus sacris offerat, cum coeperit esse instructior, ne offerentis inscitia contaminaret oblationis mysterium » (*In Ps. 118*, prolog. 2; CSEL, 62, p. 4).

87. Ainsi s'exprime Cyrille d'Alexandrie, écho de la pratique constante des siècles antérieures : « Que nous soyons à l'église tous ensemble pour offrir le sacrifice ou que nous soyons en d'autres lieux; que nous soyons seuls, où à deux, ou trois et plus, c'est sans discrimination que sont admis à prononcer les hymnes tous ceux qui sont venus dans cette intention; en effet, en même temps que ceux qui sont déjà purifiés par le saint baptême, n'importe qui peut offrir le sacrifice (de louange). Mais celui qui est encore catéchumène et qui s'est joint aux parfaits pour louer Dieu, on l'écarte des Mystères plus élevés, et on l'exclut du sacrifice du Christ » (*De adorat. in spirit. et verit.*, XII, P. G., 68, 833 *d*-836 *a*).

c'est cette race choisie (I Petr., II, 9) qui est admise à la table sainte, et donc c'est elle qui offre la victime du nouveau sacrifice, selon le principe du Lévitique (VI, 19 ss.) : c'est celui qui offre la victime qui a le droit de s'en nourrir[88]. L'Eucharistie est donc pour chaque baptisé le signe extérieur de son offrande intérieure unie à celle du Christ[89] : il participe à l'offrande de ce dernier, que représente le Prêtre hiérarchique, par les dons qu'il apporte à l'autel pour être la matière du sacrifice liturgique[90]; plus encore par sa présence et son union dans la prière[91]; enfin et surtout par la communion au Corps et au Sang du Sauveur.

88. Cyrille d'Alexandrie, *ibid.*, col. 829 *d* : « Le prêtre qui a offert la victime, la mangera (cf. Lev., VI, 19)... En effet, dans les églises, on offre les Mystères, et la « race choisie » (I Petr., II, 9) est admise à la table du Christ dans ces mêmes églises. » — Nous n'insisterons pas sur l'aspect social du baptême, si heureusement mis en lumière par le P. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, pp. 51-55, et officiellement rappelé dans l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*.

89. Telle est la grande idée de saint Irénée (*Haeres.*, IV, 18, 1 s.) : notre Eucharistie manifeste la reconnaissance que nous devons à Dieu pour les dons qu'il nous a faits : sacrifice de notre liberté qui est signifié par l'apport libre des biens créés que nous portons à l'autel (IV, 18, 2) ; sacrifice surtout intérieur de notre charité envers Dieu et le prochain (IV, 18, 3). — Voir encore Cyrille d'Alexandrie, *De ador. in sp. et verit.*, XVI (P. G., 68, 1016 *b c*); S. Ephrem, *De poenitentia* (éd. Assemani, III, p. 169) : « Car tous nous sommes, en un seul pain du Christ, un seul corps, puisque dans le Christ nous sommes offerts comme du pain »; Hesychius, *In Levit.*, VIII, 22-29 (P. G., 93, 884 *b*) : « Illud lex contestatur, quia omne desiderium, omnemque actionem bonam offerri Mysterio sit necesse, si tamen vis illud secundum Dei intentionem legisque suscipere »; saint Maxime le Confesseur, dans sa *Mystagogie* (c. 24, P. G., 91, 701-704), décrit ainsi toutes les vertus intérieures de l'âme que signifient et qu'opèrent les rites de la messe; cf. Ambrosiaster, *Quaest. 112*, 29-30 (éd. Souter, p. 298).

90. Voir saint Irénée, cité plus haut (*Haeres.*, IV, 18, 1 s.); Ambrosiaster, *Quaest. 46*, 6 (éd. Souter, p. 86) : « Ipse enim semper dicitur offerre, cujus oblationes sunt quas super altare imponit sacerdos... »; Jacques de Saroug, *Poésie sur la messe pour les défunts* (trad. S. Landersdorfer, Munich, 1912, pp. 59-60) : « Brot und wein und Liebe bringe mit zum Hause der Barmherzigkeit, dann wird auch der Priester deiner eingedenk hintreten vor die Majestät... »; Testament de N. S., I, 23 (trad. I. E. Rahmani, Mayence, 1899, p. 37) : « Non recipiatur panis catechumeni..., non est ipsius oblatio offerenda, priusquam baptismum susceperit »; Innocent Ier, *Epist. 25*, II, 5 (P. L., 20, 554). — Cet enseignement est repris par l'Encyclique *Mediator Dei* (A.A.S., 1947, p. 555). Il faut se rappeler aussi que ces offrandes se font de nos jours sous la forme des aumônes données aux prêtres, comme le déclare la même Encyclique : « L'aumône... qu'ils donnent aux prêtres a pour but de faire offrir la divine victime pour eux-mêmes. »

91. Jacques de Saroug insistait beaucoup sur cette présence : le

Ajoutons que le pouvoir de participer aux sacrements de l'Église, n'est pas supprimé par le péché; le pécheur demeure membre du Christ et de l'Église, un membre mort, sans doute, mais qui demeure rattaché à la communauté chrétienne par mille liens : il lui est loisible de participer au culte, et surtout de recourir à un sacrement pour recevoir le pardon et retrouver la vie divine perdue. Ainsi le baptême, en nous insérant dans l'Église, imprime en nous, plus profondément que la grâce elle-même, un titre ineffaçable même par le péché, un « sceau » ou « caractère », qui fonde en nous un pouvoir permanent de participer à la vie cultuelle de l'Église, et qui doit être considéré comme l'élément premier du sacerdoce des baptisés [92]. Tout le reste en découle; et la participation à la filiation divine du Christ qui ne se fait que dans l'Église; et la participation à l'Esprit d'Amour qui est en nous source de don et de « sacrifice spirituel »; et la croissance dans l'unité du Christ, fruit de l'Eucharistie, qui nous fait, chaque jour davantage, prêtres et victimes avec le Christ.

riche doit porter lui-même son offrande, et non pas un serviteur. Le pauvre se porte lui-même à l'église et s'unit par la prière au Sacrifice. Mieux vaut être présent sans rien donner, que d'offrir sans être présent (*Poésie sur la messe pour les défunts*, d'après la trad. de S. Landersdorfer, pp. 66-67). Voir encore l'Encyclique *Mediator Dei*. — Ceci découle, d'ailleurs, du fait que l'offrande extérieure n'est que le signe de l'offrande intérieure du fidèle; cf. saint Augustin : « C'est toi que Dieu veut, plus que ton offrande. Car si tu viens porter ton offrande à ton Dieu avec une âme mal disposée envers ton frère, Dieu te répondra : Tu es mort, que viens-tu m'apporter? Tu apportes ton offrande et toi-même tu n'es pas une offrande digne de Dieu! Le Christ désire davantage celui qu'il a racheté de son sang, que ce que tu as trouvé dans ton grenier » (*Serm. LXXXII*, 5, P. L., 38, 508).

92. Nous rejoignons ici saint Thomas, dont l'Encyclique *Mediator Dei* a résumé en ces termes l'enseignement : « Par le bain du baptême, les chrétiens deviennent à titre commun membres dans le Corps du Christ-Prêtre, et par le « caractère » qui est en quelque sorte gravé en leur âme, ils sont délégués au culte divin : ils ont donc part selon leur condition au sacerdoce du Christ lui-même » (A.A.S., 1947, p. 155). — L'enseignement de saint Thomas a été remarquablement exposé par le P. Ch.-V. Héris, *Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, pp. 259 s.

Sacerdoce des fidèles et confirmation

Entre la naissance de Jésus du sein de Marie et sa naissance glorieuse au ciel, se place, dans sa vie terrestre, une troisième naissance, que l'on pourrait nommer sa naissance à la vie publique : elle a lieu lors de son baptême par Jean-Baptiste, et s'accompagne d'une manifestation du Père proclamant que Jésus est son Fils bien-aimé (Mt., III, 13 ss.; Mc, I, 9 ss.; Lc, III, 21 ss.).

Certains témoins anciens du troisième Évangile contiennent, d'ailleurs, une variante qui soulignait encore plus explicitement cette naissance nouvelle de l'Homme-Dieu : la voix du Père, au lieu de proclamer : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mes complaisances » (Luc, III, 22), y prononce les paroles du Ps. II : « Tu es mon Fils; je t'ai engendré aujourd'hui. » C'est en s'appuyant sur cette leçon qui n'a pas de probabilité sérieuse, que saint Hilaire de Poitiers affirme qu'il y a eu au baptême de Jésus une véritable seconde naissance [93]. Mais il n'est pas besoin de recourir à cette leçon fautive pour reconnaître, dans l'événement qui ouvre la vie publique, les caractères d'une naissance : naissance à la vie publique, à la mission messianique d'apostolat et de lutte contre le démon [94]. Sans doute, la tradition est unanime à dénier au baptême conféré par Jean au Messie, une efficacité quelconque de sanctification ou de rénovation intérieure : si le Seigneur a été baptisé, ce n'est pas pour lui, mais pour nous, c'est-à-dire pour signifier et consacrer le nouveau baptême qu'il apportait au monde [95];

93. *Tr. in ps.* II, 29 : « Natus autem rursum ex baptismo et tum Dei filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua : Filius meus es tu, ego hodie genui te... » — Voir encore *In Matth.*, II, 6; *De Trinit.*, VIII, 25.

94. Voir sur ce point, Gaudentius de Brescia, *Sermo XX, de Petro et Paulo*, P. L., 20, 994 *a* : « Ex virgine natus, in Jordane renascitur, in crucis patibulo pretiosi cruoris sanguine baptizatur. Resurrexit enim ex ipso baptismo Passionis ad vitam termino jam nullo claudendam. » On pourra voir aussi le beau sermon du Ps.-Augustin, *In Epiphania Domini, Serm. CXXXV* (P. L., 39, 2011-2013); saint Maxime de Turin, *Homél. XXII* (P. L., 57, 269 s.); *Homél. XXX* (P. L., 57, 291 s.).

95. Saint Thomas (III[a], q. 39, a. 1 et 2) résume ici une longue tradition, dont il cite, du reste, plusieurs témoins.

mais on ne peut, d'autre part, ignorer l'importance extraordinaire de cet événement dans le cours de la vie terrestre du Sauveur. Jusque-là, il a vécu plus en personne privée qu'en Messie : pas de prédication, pas de miracle; il a vécu trente ans de telle manière que tous le considèrent purement et simplement comme le fils de Joseph (« *ut putabatur filius Joseph* », dit saint Luc, III, 23). Il s'est soumis aux prescriptions de la Loi juive, ne se distinguant extérieurement en rien de tous les fidèles d'Israël.

Et voici que, d'un jour à l'autre, tout change : le Messie commence à vivre une nouvelle vie, et, qui plus est, à prêcher une nouvelle Loi, qui ne sera plus une règle extérieure et écrite, mais la Loi de l'Esprit de Dieu : lui-même agit désormais sous la mouvance de cet Esprit : « Jésus, rempli de l'Esprit-Saint, revint du Jourdain. Et il était conduit par l'Esprit dans le désert... » (Lc, IV, 1; cf. Mc, I, 12; Mt., IV, 1). Tout se passe comme si, jusqu'à la rencontre de Jésus avec le Baptiste, la Loi avait conservé ses droits : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean; depuis lors, le Royaume de Dieu est annoncé » (Lc, XVI, 16). Le Christ, désormais, agira de plus en plus clairement comme le Fils de Dieu, proclamé tel par le Père, et plein de l'Esprit-Saint [96].

Fin du régime de la Loi, l'événement du Jourdain est donc aussi la fin du Sacerdoce antique; aussi, doit-on penser ici à une véritable nouvelle onction de l'Esprit-Saint conférée à Jésus par le Père après la sortie des eaux du Jourdain [97]; onction directement ordonnée à la vie publique, à la prédication, et à la lutte contre les forces du mal [98]. Et que l'on

96. Voir, entre autres, l'enseignement de Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, VI, 11 et 12 (éd. Tonneau, 1949, pp. 153-155); Jean Philopon, *Libellus de Paschate* (éd. K. Walter, Leipzig, 1899).

97. C'est l'enseignement des Actes des Apôtres (X, 38) : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a prêché : Comment Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable. » — Jésus était évidemment déjà rempli de l'Esprit-Saint avant cette onction; mais il y a une nouvelle manifestation.

98. Cf. saint Ephrem, *In Isaiam*, LXI, 6 (éd. Lamy, II, p. 182) : « Providentialiter Spiritu Sancto unctus est in baptismo in Jordane... »; Cyrille d'Alexandrie parle, de même, d'une deuxième onction de Jésus au Jourdain, « lorsque, sous la forme d'une colombe, l'Esprit vient sur lui » (*Com. in Ps. 44*, 8, P. G., 69, 1040 *b*); Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XIV, 27 (éd. Tonneau, p. 457); *In Joan.*,

remarque bien que ce n'est pas Jean-Baptiste qui confère cette onction [99]; ce n'est qu'après le baptême conféré par lui à Jésus, et qui préfigure le baptême chrétien, que le Père lui-même oint son Fils de l'huile divine du Saint-Esprit, prototype de notre confirmation [100].

Et c'est encore une onction sacerdotale, précédée comme celle d'Aaron, d'une ablution rituelle [101], et qui est toute ordonnée à l'apostolat de la vie publique, comme Jésus affirmera lui-même dans la Synagogue de Nazareth, en s'appliquant les paroles du Livre d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres [102]. »

Onction à la fois sacerdotale et royale, car elle inaugure

I, 34 (trad. Vosté, p. 213, 25-27) : « Gratiam Spiritus accepit, quae fuit illi unctionis instar »; saint Hilaire, *In Matth.*, II, 6 (P. L., 9, 927; cf. *L'Année Théologique*, 1949, pp. 309-310); Sévère d'Antioche, *Hom. LXXXIV* (trad. Brière, P. O., 23, 1, p. 15; texte grec édité par Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 7, 1929-1930, pp. 22-23); voir aussi ci-dessous la note 120.

99. Contrairement à ce que pensait saint Aphraate (*De Persecutione*, 13; P. Syriaque, I, 1, pp. 963-966).

100. Cf. le beau texte d'Optat de Milève : « Descendit in aquam, non quia erat quod in Deo mundaretur, sed superventurum oleum aqua debuit antecedere ad mysteria initianda et ordinanda et implenda baptismatis; lotus cum in Johannis manibus haberetur, secutus est ordo mysterii et complevit pater quod rogaverat filius (cf. Ps. CXL, 5) et quod nuntiaverat Spiritus Sanctus (cf. Ps. XLIV, 8). Apertum est coelum, Deo Patre ungente, spiritale oleum statim in imagine columbae descendit et insedit capiti ejus et perfudit eum » (*Contra Parmenianum*, IV, 7, éd. Siwsa, CSEL, 26, p. 113). Voir aussi saint Hilaire, *In Matth.*, II, 6 (P. L., 9, 927); Cyrille (ou Jean) de Jérusalem, *Catéch. 21* (*Mystagogique 3e*), 1 et 2, P. G., 33, 1088-1089; Siméon de Thessalonique, *De Sacramentis*, 43 (P. G., 155, 185 *c d*); le Ps.-Jérôme du *De Septem ordinibus Ecclesiae*, cap. VI, écrit : « Baptizatum Dominum et in similitudine columbae in specie chrismatis a Patre unctum fuisse manifestum est » (P. L., 30, 156 *d*). Nous reviendrons plus loin sur ces témoignages.

101. Cf. *Levit.*, VIII, 6. — Saint Cyrille de Jérusalem : « Le grand-prêtre d'abord reçoit une ablution, ce n'est qu'ensuite qu'il offre l'encens; en effet, Aaron se lava d'abord, et ensuite seulement il devint grand-prêtre » (*Catéch. III*, 5, P. G., 33, 433); le contexte applique ce principe à la chrismation.

102. Is., LXI, 1 s.; Luc, IV, 14-21. — Saint Jérôme, *In Is.*, LXI, 1 s. (P.-L., 24, 599) : « ... erat unctio spiritualis, et nequaquam humani corporis, ut fuit in sacerdotibus Judaeorum... Cujus unctio illo expleta est tempore, quando baptizatus est in Jordane, et Spiritus sanctus in specie columbae descendit super eum et mansit in illo... Unde et Salvator cum venisset in Nazareth... invenit scriptum : Spiritus Domini super me, etc. Unctus est igitur Spiritu Sancto ut annuntiaret pauperibus, sive mansuetis... »

la prédication et la diffusion d'un nouveau royaume, le royaume de Dieu et du Christ; contre les prétentions du démon qui affirme ses droits sur les royaumes de la terre (Lc, IV, 6), Jésus commence son combat victorieux[103].

Nous croyons donc qu'on doit distinguer dans la vie de Jésus trois onctions sacerdotales et royales, correspondant à trois naissances successives; la première a lieu au moment même de l'Incarnation, et la troisième à la glorification de Jésus par la Résurrection et l'Ascension, ainsi que nous croyons l'avoir suffisamment montré plus haut. Entre les deux, se place la naissance à la vie publique du Sauveur, et l'onction inaugurant sa prédication et sa lutte contre le démon, pour la diffusion du royaume de Dieu, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint.

Or, dans l'histoire de l'Église primitive, il nous semble nécessaire de distinguer aussi deux naissances successives, correspondantes à celles de son Chef, et donc aussi, deux étapes dans sa participation au sacerdoce de Jésus. La première naissance a lieu au mystère de la Passion du côté transpercé du Christ nouvel Adam[104]. Et dès ce moment, l'Église est sacerdotale; dès ce moment, comme l'affirme saint Ambroise, cité par Pie XII, « *domus spiritalis surgit in sacerdotium sanctum*[105] »; dès ce moment, l'Église se trouve remplie de l'onction du Saint-Esprit qui la fait participer au sacerdoce de son Chef[106].

Mais l'Église naissante demeure quelque temps, elle aussi, dans une vie cachée, comme Jésus à Nazareth, sous la garde maternelle de la Vierge Marie[107]. Il faudra une naissance à

103. Cf. Irénée, *Adv. Haeres.*, V, 25. — Onction prophétique aussi, comme il est manifeste. Mais nous n'insisterons pas ici sur cet aspect.

104. Nous ne nous attarderons pas à démontrer ce point, solennellement affirmé par Léon XIII (Encyclique *Divinum illud*, A.A.S., XXIX, p. 649) et par Pie XII (Encyclique *Mystici Corporis X*[1], A.A.S., XXXV, p. 205). Les documents patristiques ont été rassemblés par le P. S. Tromp, dans son édition de cette dernière Encyclique, Rome, 1943, pp. 82-85. Ici encore, d'ailleurs, il ne faut pas séparer la Passion de la Résurrection : il y a là un unique mystère, dont naît l'Église.

105. Saint Ambroise, *In Luc.*, II, 87 (P. L., XV, 1585); Encyclique *Mystici Corporis X*[1], A.A.S., XXXV, p. 205.

106. Encyclique *Mystici Corporis X*[1], A.A.S., XXXV, p. 207; voir les textes patristiques recueillis par le P. Tromp, *loc. cit.*, pp. 87-89.

107. « Ac mysticum Christi Corpus, e scisso corde Servatoris nostri natum, eadem materna cura impensaque caritate prosecuta est, qua in cunabulis puerulum Jesum lactentem refovit atque enutrivit »

la vie publique, une onction nouvelle de l'Esprit-Saint, pour que l'Église inaugure sa vie d'apostolat et de conquête : cette nouvelle naissance aura lieu au jour de la Pentecôte, et elle sera pour l'Église ce que fut pour Jésus la manifestation du Jourdain, le principe de son apostolat et de sa manifestation au monde [108].

Toutes proportions gardées, on doit en dire autant de chaque fidèle. Devenu déjà, par le baptême, participant au sacerdoce royal de Jésus, participant à l'onction divine de son humanité, le chrétien est appelé à recevoir un nouveau don de l'Esprit, une nouvelle onction qui le rendra capable de participer comme membre actif à l'action apostolique de l'Église et à sa lutte contre le règne du démon.

Dès la fin du IIe siècle, Théophile d'Antioche distingue clairement ce double aspect de l'*onction* chez les chrétiens : effet d'embellissement, d'ornement qui rend l'âme agréable à Dieu, et effet d'utilité ou d'efficacité; on oint l'enfant qui vient de naître; mais on oint aussi le lutteur qui va combattre. Ainsi le chrétien, par l'onction du Saint-Esprit, est rendu d'abord agréable à Dieu, puis devient un instrument utile pour l'œuvre de Dieu [109].

Hippolyte de Rome parle de même de l'huile « qui sert de parfum pour oindre les croyants après le bain ». Cette

(Encyclique *Mystici Corporis* X[1], *Conclusion*, A.A.S., XXXV, p. 248. — On peut même aller plus loin, sans doute, avec nombre d'auteurs médiévaux : on peut parler d'une vie de l'Église d'abord cachée en Marie; depuis la mort du Christ, en effet, jusqu'au matin de Pâques, seule elle conserve la foi de l'Église. De là notre dévotion au samedi. Cf. saint Thomas, *Opusc. XXXV*, éd. Mandonnet, pp. 432-433; saint Bonaventure, *In III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, conclus. 2.

108. Le rapprochement entre les deux mystères est proclamé par l'Encylique *Mystici Corporis Christi* (A.A.S., XXXV, p. 207).

109. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 1 (P. G., 6, 1025); et surtout I, 12 (P. G., 6, 1041) : « Quant à la façon dont tu te moques de moi en m'appelant chrétien tu ne sais pas ce que tu dis. D'abord ce qui est oint est *agréable*, *utile* et n'a rien de ridicule. Est-ce qu'un navire peut être utilisé, peut être sauf, avant d'être oint? Est-ce qu'une tour, une maison, possèdent *belle apparence* et offrent *bon usage* tant qu'elles ne sont pas ointes? L'homme qui arrive en cette vie ou qui va lutter ne reçoit-il pas l'onction d'huile? Quelle œuvre d'art, quelle parure peut flatter l'œil, sans être rendue brillante?... Pour nous, c'est là l'explication de notre nom de chrétiens : nous sommes oints par l'huile de Dieu » (trad. Sender, *Sources chrétiennes*, 1948, p. 70). C'est nous qui soulignons. — Cf. saint Augustin, *Tract. 33 in Joan.*, III : « Ideo nos unxit quia luctatores contra diabolum facit. »

huile, ce sont « les puissances de l'Esprit », et elles rendent le baptisé capable « de servir Dieu selon sa volonté [110] ».

Mais nous ne pouvons nous engager dans tous les textes qui, de près ou de loin, touchent à notre sujet; qu'on nous permette seulement de résumer ici l'enseignement de deux auteurs qui ont très clairement enseigné cette doctrine, nous voulons dire saint Hilaire et Cyrille de Jérusalem [111].

De même donc que Jésus, après son baptême, figure du nôtre, reçoit une nouvelle onction de l'Esprit-Saint, de même, le chrétien, après son baptême, reçoit une nouvelle onction [112]. Le fidèle déjà participant par le baptême au nom de Christ (= oint) [113] en recevra une nouvelle participation « sacerdotale » [114], un sceau spirituel qui le rendra

110. C'est là ce que signifiait l'huile que préparent les servantes de Suzanne pour le bain de leur maîtresse (Dan., XIII, 15). « Voilà, conclut HIPPOLYTE, ce que préfigurait autrefois la bienheureuse Suzanne, pour que, aujourd'hui, nous qui croyons en Dieu, nous ne trouvions pas étrange ce qui se passe de nos jours dans l'Église » (*Comment. sur Daniel*, I, XVI, trad. M. Lefèvre, *Sources chrétiennes*, 1927, p. 84); cf. I, XXXIII : « Lavez-vous dans l'eau intarissable, essuyez en vous toute souillure, et sanctifiez-vous dans l'huile céleste » (*ibid.*, p. 97). Et dans la *Tradition Apostolique*, Hippolyte distingue nettement la consignation du baptême et des onctions qui précèdent : c'est l'évêque qui consigne et qui demande pour les nouveaux baptisés « qu'ils servent Dieu selon sa volonté » (*Tradition Apostolique*, 22).

111. A ce dernier il faut associer sans doute son successeur JEAN DE JÉRUSALEM, qui serait l'auteur des dernières Catéchèses, dites mystagogiques. Suivant l'usage commun, nous citerons l'œuvre entière sous le nom de Cyrille.

112. Saint HILAIRE, *In Matth.*, II, 6 (P. L., 9, 927) : « ... ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus post aquae lavacrum et de coelestibus portis sanctum in nos Spiritum involare, et coelestis nos unctione perfundi, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri, cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas praefiguraverit. » — Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch. Mystag.*, III, 1-3 (P. G., 33, 1088-1089) : « (Le Christ) après s'être lavé dans le fleuve du Jourdain, et avoir communiqué aux eaux le parfum de sa divinité, en sortit, et il reçut une communication substantielle de l'Esprit-Saint; ainsi le semblable reposait sur le semblable. Vous de même, lorsque vous êtes sortis de la piscine aux eaux sacrées, on vous a fait une onction, signe de celle dont fut oint le Christ..., c'est-à-dire du Saint-Esprit, qui est appelé huile d'allégresse, parce qu'il est cause de l'allégresse spirituelle... » Voir aussi RABAN MAUR, *Comment. in Matth.*, III, 4 (P. L., 107, 776).

113. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch. Myst.*, II, 3, et III, 1. Voir aussi tous les textes cités sur l'onction sacerdotale des baptisés, notes 21 et s.

114. ἱερατικῶς, dit CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch. 18*, 33 (P. G., 33, 1056 *a b*); RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, cap. XXX (P. L.,

capable de lutter contre les ennemis du Christ et de prendre part à la prédication de son royaume.

Tout d'abord, lutte contre les puissances adverses; cela est exprimé de bien des façons. Tantôt on nous parle d'une armée où les chrétiens vont se faire enrôler par la chrismation[115]; tantôt il s'agit d'un sceau « qui fait la terreur des démons[116] »; tantôt d'armes que reçoit le baptisé contre les puissances démoniaques liguées contre les chrétiens[117]. D'autres auteurs insisteront plutôt sur les qualités de fermeté, de solidité à toute épreuve, nécessaires à qui doit mener le bon combat, et que confère la chrismation[118]; comme l'huile, par ses propriétés adhésives, demeure fermement sur le corps qu'elle oint, ainsi la grâce de la chrismation est une grâce de stabilité[119].

Mais le rôle du combattant n'est pas simplement défensif; le confirmé reçoit aussi les grâces et la force nécessaires pour participer à la propagation de l'Évangile, comme le Christ après son baptême et comme les apôtres après la Pentecôte : oint de l'huile parfumée, il pourra répandre « la bonne odeur du Christ » (II Cor., II, 15)[120], « annoncer les perfections de celui qui l'a appelé des ténèbres à son admirable lumière » (I Petr., II, 9), bref, prêcher l'Évangile[121]. Aussi,

107, 314), dira de l'onction de la confirmation : « Et hoc de pristina unctione tractum est exemplum, qua ungi in sacerdotium et regnum solebant antiqui, unde et Aaron et filii ejus post lavacrum a Moyse uncti sunt, ut sacerdotes Domini fierent. »

115. « Le Saint-Esprit va mettre un sceau sur vos âmes, vous allez être enrôlés dans la milice du grand Roi » (*ibid.*, *Catéch.*, III, 3, P. G., 33, 428 *b*).

116. *Ibid.*, *Catéch. 17*, 25 (P. G., 33, 1009 *a b*).

117. *Ibid.*, *Cat. Myst.*, III, 4 (P. G., 33, 1092); *Cat. 17*, 26 (P. G., 33, 1009 *c*-1012 *a*). Cf. Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XIII, 20 (éd. Tonneau, p. 401).

118. *Sacramentaire* de Sérapion de Thmuis : « Qu'ils deviennent stables et fermes, hors des atteintes de tout mal et de toute violation, insensibles aux insultes et aux embûches » (*Prière sur les confirmés*, XXV, Funk, pp. 187-188).

119. Théodore de Mopsueste, *Homél. Catéch.*, XIV, 27 (éd. Tonneau, pp. 457-459).

120. Cyrille de Jérusalem, *Catéch. Mystag.*, III, 4 (P. G., 33, 1092).

121. Cyrille de Jérusalem, *Catéch.*, III, 13-14 (P. G., 33, 444 *a b*) : « Ensuite, après que tu as reçu cette grâce, le Christ te donne le pouvoir de lutter contre les puissances adverses. En effet, de même que lui, après son baptême, fut tenté pendant quarante jours... ainsi toi aussi, avant le baptême, tu n'osais pas lutter contre les adversaires; mais quand tu auras reçu cette grâce, et, de plus, confiant dans les

la chrismation conférera-t-elle au chrétien le pouvoir d'agir conformément à la nouvelle naissance reçue au baptême; et non seulement la force nécessaire pour vivre une vie personnelle digne de l'Évangile, mais encore tous les dons qui lui permettront de convaincre, d'émouvoir les âmes, de les attirer à Dieu[122].

Qu'il s'agisse, ici, d'une véritable grâce sacerdotale, on ne saurait en douter; Clément d'Alexandrie faisait remarquer que, conquérir ainsi des âmes par l'enseignement de la doctrine évangélique, c'est, en réalité, préparer à Dieu une oblation sacerdotale qui lui est souverainement agréable[123]. Mais c'était déjà la pensée de saint Paul, lorsqu'il exaltait la grâce qu'il avait reçue « d'être, auprès des païens, le ministre du Christ Jésus et de remplir la fonction sacrée d'annoncer l'Évangile de Dieu, afin que les païens, une fois sanctifiés par l'Esprit, lui soient une offrande agréable » (Rom., xv, 16). L'Apôtre est toujours à quelque titre un sacrificateur, qui fait mourir les âmes au monde, les immole à Dieu, unissant ses propres efforts et son propre sacrifice à cette offrande, comme une libation qui en augmente le prix : « Et même si mon sang doit servir de libation pour

armes de la justice, combats alors, et, si tu veux, prêche l'Évangile. Jésus-Christ était Fils de Dieu, et pourtant il ne prêcha pas l'Évangile avant son baptême. Si le Maître lui-même observait l'ordre normal du temps, comment pourrions-nous, nous, ses serviteurs, agir hors de cet ordre? Jésus commença à prêcher à partir du moment où le Saint-Esprit, sous la forme corporelle d'une colombe, descendit sur lui. » — Alcuin, *Epist. 134* (éd. Duemmler, *Epistolae Karolini Aevi*, II, 1895, p. 203), et *Epist. 137* (*ibid.*, p. 215), décrit en ces termes la cérémonie de confirmation : « Novissime per impositionem manus a summo sacerdote septiformis gratiae spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitae donatus aeternae. » Ces paroles sont reprises presque à la lettre par la plupart des évêques qui répondent à l'enquête de Charlemagne sur le baptême : voir E. Duemmler, *loc. cit.*, pp. 536-537; A. E. Burn, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXV, 1904, pp. 153-154; I. M. Hanssens, dans *Ephemerides Liturgicae*, 1927, p. 80. — Raban Maur ajoute : « ... ut signaculum fidei quod in fronte suscepit, faciat eum donis coelestibus repletum, et sua gratia confortatum, intrepide et audacter coram regibus et potestatibus hujus saeculi portare, ac nomen X[i] libera voce praedicare » (*De clericorum institutione*, XXX, P. L., 107, 314).

122. Nicolas Cabasilas, *De Vita in Christo*, II (P. G., 150, 574-577).

123. « Vos autem genus electum, regale sacerdotium... Sacerdotium autem propter oblationem, quae fit orationibus et doctrinis quibus adquiruntur animae quae offeruntur Deo » (*Fragm. in I Petr.*, CGS, III, 204, 21-25).

le sacrifice et l'offrande sacrée de votre foi, j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous » (Philip., II, 17; cf. II Tim., IV, 6).

Et c'est aussi une participation au pouvoir royal du Seigneur; pour soumettre à la vérité du Christ les intelligences, ne faut-il pas d'abord que l'Apôtre les convainque et donc les soumette à sa propre conviction : « Nous faisons toute pensée prisonnière, écrit saint Paul, pour l'amener à obéir au Christ » (II Cor., X, 5). Et qu'on ne pense pas que cela soit réservé à la hiérarchie : « Car, dit saint Ambroise, parlant des simples fidèles, ils sont rois... ceux qui ont reçu la grâce de prendre la parole, de fléchir les peuples avec un pouvoir quasi royal, et de charmer les âmes des saints, sans avoir à rougir d'avoir rien dit qui soit déshonnête; ceux que nul ne peut réfuter ni repousser comme indignes d'avoir été promus par le Christ ministres du Nouveau Testament, et qui n'ont pas à en rougir, libres qu'ils sont de la crainte d'être confondus et vaincus par les objections de leur contradicteurs. Celui-là donc est roi qui n'a pas à rougir d'être condamné dans ce qu'il fait, ou réfuté dans ce qu'il dit, parce que sa vie comme sa parole sont sans reproches[124]. »

Nous retrouvons ici cette qualité d' « assurance » (παρρησία) dans l'apostolat, si fréquemment mentionnée par les Actes des Apôtres et qui est un fruit de la descente de l'Esprit-Saint (cf. spéc. Act., IV, 28-31), ce don de « persuasion » (πληροφορία) qui accompagnait la prédication de saint Paul (I Thess., I, 5).

Résumons-nous. Le caractère du baptême rend, sans doute, le chrétien capable d'actes individuels de vie chrétienne, mais c'est encore une vie cachée, sans participation extérieure aux luttes de la communauté chrétienne : « *quasi singulariter sibi ipsi vivit* », dit saint Thomas[125]; c'est encore un enfant.

124. *In Ps.* CXVIII, 6, 34 (CSEL, 62, pp. 125-126). Le contexte, immédiatement précédent, qui cite le texte célèbre de saint Pierre : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium », montre bien qu'il s'agit du sacerdoce des fidèles. Cf. *De fuga saeculi*, 6-8 (CSEL, 32^2, p. 167); *De Sacramentis*, IV, 1 (P. L., 16, 455). Comparer Théodulphe d'Orléans, *Liber de ordine baptismi*, XVI, P. L., 105, 325 : « Reges, ut et contra diabolum viriliter dimicemus, et administrationem vitae nostrae admirabili dispensatione gubernemus. »

125. IIIª Pars, 9, 72, a. 2.

Au contraire, l'onction de la confirmation le fait soldat, membre actif et combattant de la milice sacerdotale et royale du Christ[126], naissance à la vie publique, nouvelle participation au sacerdoce de Jésus et à son œuvre de prédication et d'apostolat.

Ici encore, comme nous l'avons dit pour le pouvoir sacerdotal des baptisés, il importe de bien préciser qu'une telle action apostolique des chrétiens se doit concevoir dans une relation de dépendance vis-à-vis du sacerdoce hiérarchique. Dans cette période terrestre de l'Église, l'unique source infaillible de vérité divine est dans le magistère ecclésiastique, dans le corps épiscopal, uni au Souverain Pontife. Et d'autre part, l'unique but de l'activité de défense et d'apostolat du chrétien est de conduire les âmes au royaume de Dieu, qui est, ici-bas, l'Église hiérarchiquement organisée et dispensatrice des sacrements. Participer à l'action apostolique du Christ, c'est concrètement participer à l'apostolat hiérarchique.

Ainsi, « par la confirmation, nous devenons soldats du Christ; or chacun voit que le soldat doit travailler et combattre moins pour son propre bien que pour le bien des autres[127] ». Mais si cette tâche de l'apostolat est déjà, d'une certaine façon, une tâche sacerdotale[128], elle ne peut se faire qu' « avec les évêques et avec le pape, dans l'Église avec le Christ[129] », « afin d'être sûre de ne pas se tromper de route, et, au besoin, d'être ramenée dans le droit chemin[130] ».

126. Saint Thomas, *ibid.*; cf. art. 5, ad 2.

127. Pie XI, Lettre *Ex officiosis litteris*, au card. de Lisbonne, 10 novembre 1933 (A.A.S., 1934, p. 629).

128. Pie XI, Lettre *Cum ex Epistula*, au card. de Malines, du 15 août 1928 : « Qu'ils soient persuadés qu'ils sont appelés et choisis par une grâce singulière de Dieu, à cette tâche qui n'est pas très inférieure (haud longius abest) à la tâche sacerdotale » (A.A.S., 1928, p. 296), et, plus clairement encore, dans l'Encyclique *Ubi arcano* : « Rappelez par ailleurs à l'attention des fidèles que c'est en travaillant dans les œuvres d'apostolat privé et public, sous votre direction et celle de votre clergé, à développer la connaissance de Jésus-Christ et à faire régner son amour, qu'ils mériteront le titre magnifique de race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté » (A.A.S., 1922, p. 695).

129. Pie XI, *Discours aux pèlerins maltais* du 22 août 1929.

130. Pie XI, *Discours aux représentants du IV^e Congrès International de Jeunesse Catholique*, 19 septembre 1925.

Car si le laïc a le devoir et la grâce de travailler à la conversion et à la sanctification de ses frères, il ne reçoit pas pour autant d'autorité sur ceux-ci : « *Nullus ei subjicitur in receptione divinorum ab ipso* », dit saint Thomas (in IV Sent., d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1, ad. 3[m]). Que si cela est vrai, avant tout, de la collation des sacrements, cela est exact aussi de la communication de la vérité divine : le laïc n'est pas constitué, établi, témoin officiel du Christ, comme le sont les apôtres (Act., 1, 22 et XXVI, 16); il peut témoigner de sa propre foi, mais il ne peut pas témoigner officiellement de la foi de l'Église. Son témoignage sera surtout un témoignage de toute sa vie, par la pratique de toutes les vertus : si les chrétiens se conduisent conformément aux enseignements de l'Évangile, « on ne dira pas de mal de la parole de Dieu » (Tit., 1, 5); « l'adversaire, ne trouvant rien de mal à dire sur nous, sera couvert de confusion » (*ibid.*, 1, 8); ils feront « honneur en tout à la doctrine de Dieu, notre Sauveur » (*ibid.*, 1, 9).

Conclusion

Nous ne saurions mieux conclure qu'en résumant, ici, quelques pages du commentaire du Pseudo Bède, au Psaume XXVI[131]. De même que David reçut à trois reprises l'onction royale; une première fois à Bethléem, dans sa famille (I Sam., XVI, 13); une seconde fois, à Hébron, comme roi sur la maison de Juda (II Sam., II, 4); une troisième fois enfin, comme roi de tout Israël et de Jérusalem (II Sam., V, 3); de même, le chrétien est appelé à une triple participation à l'onction sacerdotale et royale du Sauveur. Nous recevons la première onction lorsque nous renonçons à Satan, lors du baptême, qui nous introduit dans le royaume du Christ. La confirmation nous communique la deuxième onction en nous affermissant dans la grâce reçue au baptême et en nous faisant professer aux yeux de tous le nom du Christ. Enfin, à la suite du Christ, dans la Jérusalem céleste, nous recevrons un jour « la véritable onction. Car mainte-

131. P. L., 93, 612-614.

nant, ce n'est qu'en signes » que nous sommes oints. En ce monde passager, Dieu nous donne, sans doute, l'onction de son Esprit, mais sous des signes sensibles qui ne dévoilent la réalité céleste que très imparfaitement : viendra un jour, où, à la suite de notre grand-prêtre, nous entrerons, nous aussi, dans le Sanctuaire céleste, pour recevoir à la fois la « consommation » de notre sacerdoce et de notre filiation divine.

En attendant le jour bienheureux où nous verrons sans signes, sans « sacrements », la gloire de notre Pontife céleste, Jésus a voulu « perpétuer parmi nous sa divine présence au cours des siècles[132] », par son Église, notamment, par le sacerdoce hiérarchique, signe sensible et efficace du Prêtre unique. C'est là la grandeur du sacerdoce hiérarchique : il n'est pas tant une participation des membres du Corps du Christ au sacerdoce de leur Chef, que le sacerdoce même du Chef présent visiblement au milieu de nous : les prêtres « sont marqués d'un caractère indélébile qui les fait conformes au Christ Prêtre »; ils représentent « la Personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en tant que Chef de tous ses membres s'offrant lui-même par eux[133] ». Les baptisés, les confirmés sont toujours de simples membres du Corps du Christ; le prêtre hiérarchique est, *sacramentellement*, le Christ lui-même, tête de son Corps, « un autre Christ[134] ». Par lui et en lui, c'est le Christ qui agit dans le sacrifice qu'il offre, comme dans les sacrements qu'il dispense. Mais il n'est lui-même qu'un « sacrement », une image, d'une dignité infinie, si l'on considère la « réalité » céleste qu'il représente; souvent, hélas! sans grandeur ni noblesse, dans le sujet humain qui supporte cette image. Les degrés de la hiérarchie visible ne correspondent pas toujours à la hiérarchie invisible des fidèles dans leur participation au sacerdoce de Jésus[135]. Le sacrifice extérieur ne sanctifie le prêtre qui en est le ministre que dans la mesure où son sacrifice intérieur l'unit par la foi et la charité au Prêtre céleste qu'il

132. Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, A.A.S., 1947, p. 527.
133. Pie XII, *ibid.*, p. 553.
134. Pie XI, Encyclique *Ad Catholici Sacerdotii*, A.A.S., 1936, p. 16.
135. Voir l'article récent de K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1950, pp. 50-52.

représente. Aussi, « s'acquittant d'une mission au nom du Christ (cf. II Cor., v, 20), doit-il vivre de manière à pouvoir faire siennes les paroles de l'Apôtre : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ » (I Cor., iv, 16)[136].

Joseph Lécuyer, C.S. Sp.

136. Pie XI, Encyclique *Ad Catholici Sacerdotii*, A.A.S., 1936, p. 23.

STRUCTURE DU SACERDOCE CHRÉTIEN

Les affirmations de l'Écriture, de la liturgie, des principaux témoins de la Tradition, et finalement du magistère, sur le sacerdoce des chrétiens sont relativement nombreuses. Elles ont fait l'objet, déjà, d'études assez détaillées. Supposant les textes connus, et renvoyant à ces études[1], nous ne suivrons pas ici la voie inductive allant d'une analyse des données documentaires à une synthèse doctrinale; nous proposerons plutôt une vue d'ensemble du sacerdoce chrétien, en allant des notions les plus générales aux applications concrètes et en nous attachant surtout à mettre en ordre les principaux éléments de la question. Une étude attentive de celle-ci, à partir d'une documentation sérieuse, nous permet d'espérer que nos conclusions sont conformes à la pensée de saint Augustin, à la théologie de saint Thomas et à la doctrine de l'encyclique *Mediator Dei*.

1. Le sacerdoce, dans son sens le plus général, est relatif au sacrifice. Nous le définirions, pour notre part, la qualité

1. Pour nous en tenir à quelques études solides rédigées en français et facilement accessibles, signalons : L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, dans *Rev. Sciences philos. théol.*, 28, 1939, pp. 5-39; études de B. Capelle, B. Botte, L. Charlier, A. Robeyns, dans *La Participation active des fidèles au culte*, Semaine liturgique de Louvain, 1933, Louvain, 1934; P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (*Museum Lessianum*, Sect. théol., 48), Bruxelles et Paris, 1950 (= recueil de textes, par ordre chronologique); différents articles du P. J. Lécuyer sur le sacerdoce chez les Pères (saint Hilaire, saint Jean Chrysostome, etc.).

Pour une mise en œuvre plus détaillée de la documentation, nous renvoyons au chapitre IV (Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Église) de nos *Jalons pour une théologie du laïcat*, à paraître en 1952.

Voir encore P. Glorieux, *Dans le Prêtre unique*, Paris, s. d. [1938]; H. Bouëssé, *Théologie et sacerdoce*, Chambéry, 1938; Y. M.-J. Congar, *Un essai théologique sur le sacerdoce catholique. La Thèse de l'abbé Long-Hasselmans. Textes et remarques critiques*, dans *Rev. Sciences relig.*, 25, 1950, pp. 187-199 et 288-304.

qui permet de se présenter devant Dieu pour obtenir sa grâce, et donc sa communion, par l'offrande d'un sacrifice qui lui soit agréable. On trouve, il est vrai, d'autres définitions du sacerdoce, en particulier par la notion de médiation (certains textes de saint Thomas), ou par celle de consécration (École française), voire par celle d'une fonction d'amour et d'adoration envers Dieu, d'amour apostolique et de ministère du salut envers les hommes (chan. Masure). Mais la notion de médiation est plus large, moins déterminée, que celle de sacerdoce : il y a des médiations de révélation qui ne sont pas sacerdotales; d'autre part, appliquée au sacerdoce, elle réduit d'emblée celui-ci à sa forme publique ou liturgique : procédé discutable, et qui revient à préjuger assez arbitrairement de la valeur vraiment sacerdotale des fidèles, valeur affirmée cependant par la sainte Écriture[2]. La notion de consécration est plus l'axe d'une spiritualité de la fonction sacerdotale que celui d'une définition du sacerdoce lui-même. Quant à l'idée qui inclut l'apostolat dans le sacerdoce, elle n'est sans doute pas à rejeter et peut revendiquer l'appui de plusieurs passages du Nouveau Testament, mais, telle qu'on nous la présente, elle apparaît comme une description de l'activité des prêtres, plutôt que comme une définition du sacerdoce. Elle a besoin d'être ramenée à un point de vue plus formel. Nous pensons que l'idée de sacrifice est apte à fournir ce point de vue.

Bibliquement parlant, celle de sacerdoce lui est étroitement liée : soit que la qualité sacerdotale du Christ ait été, là même où elle n'était pas formellement exprimée, suggérée à partir de sa qualité de victime[3]; soit que le sacerdoce fût expressément défini par la fonction sacrificielle[4]. Aussi, les témoignages ne manquent-ils pas dans les textes des Pères (saint Augustin), des théologiens (saint Thomas) et du

2. Les principaux textes bibliques concernant la qualité sacerdotale du peuple de Dieu ou des fidèles sont : Ex., XIX, 3-6; Is., LXI, 6; I Petr., II, 4-5, 9-10; Rom., XII, 1 (cf. VI, 13); Heb., XIII, 15-16; Apoc., I, 5 *b*-6; V, 9-10; XX, 6 (cf. XXII, 3-5). Ensuite les textes où sont employées des expressions cultuelles caractérisées : Rom., XV, 16; Eph., II, 18-22; Phil., II, 17; III, 3; Heb., IV, 14-16; VII, 19; VIII, 1; X, 19-22. Voir encore, peut-être, Luc, I, 75, et les textes relatifs à la collecte de saint Paul, Rom., XV, 27; II Cor., VIII, 4; IX, 12.

3. I Petr., I, 19; II, 24; III, 18; Jean, XVII, 19.

4. Cf. Heb., V, 1; VIII, 3; comp. II, 17; IX, 11-14; X, 11.

magistère (concile de Trente), qui rattachent expressément le sacerdoce au sacrifice[5].

2. C'est donc de la notion de sacrifice qu'il nous faut partir. On sait qu'elle a été et qu'elle est encore discutée. Il semble pourtant qu'en la prenant de très haut, et donc aussi dans son acception la plus générale, on rencontre à la fois les données de l'expérience humaine la plus commune et le sens de l'Écriture considérée moins dans tel ou tel texte particulier, tel épisode ou telle institution, que dans son mouvement d'ensemble, ainsi que nous le verrons bientôt.

Dans le langage courant, on parle de sacrifice d'une manière tantôt excessivement étroite, tantôt très large. D'une manière trop étroite, comme lorsqu'on enseigne aux enfants la voie des « petits sacrifices », parce qu'on réduit alors le mot à désigner *ce qui coûte*; d'une manière très large, mais aussi très intéressante, comme lorsqu'on dit, par exemple, d'une jeune fille qui ne s'est pas mariée pour soigner son vieux père ou sa vieille mère, qu' « elle s'est sacrifiée à ses parents », ou du soldat qu' « il fait le sacrifice de sa vie » à sa patrie. Dans ces deux exemples, *se sacrifier* consiste à se mettre à l'égard d'un autre dans le vrai rapport que détermine, d'une part, ce qu'il est pour moi, d'autre part, ce que je suis pour lui. Il s'agit de s'ordonner à des choses qui nous dépassent et qui, si elles sont mon bien, un bien absolu et indiscutable dans son ordre, exigent que je les préfère éventuellement à moi-même, du moins à la partie égoïste de moi-même[6]. Et c'est précisément parce qu'une telle partie existe qu'il m'est souvent onéreux et douloureux de m'ordonner selon que je dois le faire à autrui. Le péché,

5. « Ideo sacerdos, quia sacrificium » : saint Augustin, *Conf.*, X, c. 43, n. 69 (P. L., 32, 808); comp. *Enar. in Ps. 109*, n. 17 (37, 1459); *in Ps. 130*, n. 4 (1706); *in Ps. 149*, n. 6 (1952). — « Dicit *sacerdos* quia se obtulit Deo Patri » : saint Thomas, *in Heb.*, c. 5, lect. 1. — « Sacerdotium et sacrificium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit » : Conc. de Trente, sess. 23, c. 1 (Denzinger, 957).

6. Relevons ici, à titre de confirmatur, ce témoignage inattendu : « L'homme doit savoir le prix de la vie, mais il doit savoir la subordonner à des fins idéales, qui sont des fins collectives : la Justice, la Liberté humaine, l'Indépendance nationale, la Paix elle-même. Cette subordination s'appelle pratiquement le sacrifice » (L. Blum, *A l'échelle humaine*, p. 120).

qui nous fait rapporter toutes choses excessivement ou égoïstement à nous-mêmes, rend fatal que la réalisation de notre ordre à plus haut que nous, donc notre sacrifice, prenne un aspect de détachement douloureux, mais cet ordre peut aussi se réaliser dans l'allégresse du cœur, et c'est ce qui arrive chaque fois qu'on aime vraiment. Notons seulement au passage comment, par l'aspect qu'on vient d'évoquer, les valeurs d'expiation et de satisfaction s'insèrent au cœur du sacrifice entendu dans son sens le plus large et le plus positif.

Lorsqu'il s'agit de notre vrai rapport à l'égard de Dieu, qui est notre Créateur, et de qui vient *tout* ce que nous sommes ou avons, c'est nous-mêmes, c'est la totalité de notre être, de notre agir et de notre avoir, qui doit constituer le « sacrifice ». C'est là, évidemment, le programme d'une vie, programme qui, au pied de la lettre, ne peut être complètement rempli que s'il englobe, dans l'offrande de la vie elle-même, notre mort; mais ce programme se concrétise en des actes particuliers, voire en des choses, en l'offrande desquels nous pouvons exprimer, et ainsi réaliser, notre référence à Dieu comme à notre auteur et notre tout. Ainsi, nos sacrifices ont-ils leur âme et leur matière.

Leur âme, c'est l'acceptation libre et aimante de notre référence à Dieu, c'est-à-dire de la dépendance absolue où nous sommes de lui et de notre orientation vers lui par la conformité de notre volonté à la sienne. Bref, c'est le mouvement spirituel de l'homme vers Dieu. Parlons de retour vers Dieu, de religion, de sacrifice intérieur, comme fait saint Thomas[7], de l'homme lui-même en tant que consacré et voué à Dieu, ou de sacrifice invisible, comme fait saint Augustin[8] : ce sont là divers noms de l'âme de tout sacrifice. Pour ces grands docteurs, là est l'essentiel : l'acte extérieur y ajoutera, mais ce n'est pas lui qui définit premièrement le sacrifice[9]. Quant à la matière, elle englobe tout ce

7. Voir par exemple *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, q. 101, a. 2; IIª IIªᵉ, q. 81, a. 2; q. 82, a. 4; q. 85, a. 2; q. 93, a. 2; IIIª, q. 22, a. 2.

8. *Civ. Dei*, X, 6 (P. L., 41, 283); c. 19 (297); etc.

9. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIªᵉ q. 85, a. 2; comp. a. 4 et q. 81, a. 7; q. 93, a. 2, obj. 2; q. 94, a. 4, ad 1; *C. Gent.*, III, 120. — Cette doctrine est reprise par l'encyclique *Mediator*.

qui est susceptible d'être offert, « toute œuvre bonne, toute œuvre de vertu », dit saint Thomas [10], mais aussi des choses extérieures, comme nous le voyons dans toutes les religions et par la Bible elle-même. En sorte que nous aboutissons à définir le sacrifice religieux, avec saint Augustin, « toute œuvre faite en vue de nous unir à Dieu en une sainte communion [11] ».

3. Le sacerdoce étant corrélatif au sacrifice, une forme de sacerdoce correspond à cette forme très générale, mais aussi très intérieure et personnelle, du sacrifice : un sacerdoce d'offrande de soi-même et de sa vie, un sacerdoce de la vie sainte, un sacerdoce de justice. C'est pourquoi saint Irénée a écrit le texte dont certains ont abusé comme s'il témoignait contre l'existence d'un sacerdoce hiérarchique : « *Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem...* » [12]. Il a écrit cela à propos de David mangeant les pains de proposition, mais son énoncé est tout à fait général. Nous verrons plus loin comment les textes du Nouveau Testament s'inscrivent dans cette perspective. Restons-en, pour le moment, à la généralité de l'idée d'un sacerdoce de justice correspondant à l'offrande d'une vie vertueuse et sainte. Dans la mesure où l'on admet qu'il y ait vertu et religion en dehors du peuple de Dieu représenté par Israël, puis par l'Église, on admettra aussi qu'il existe un véritable sacerdoce naturel de la vie sainte. C'est celui que la Bible nous montre exercé, par exemple, par Abel (Gen., IV, 4), dont le sacrifice est commémoré jusque dans le Canon de la messe. Le plus ordinairement, ce sacerdoce naturel est passé de l'ordre purement intérieur et personnel à celui d'un office public exercé, soit par le père ou le patriarche [13], soit par le chef ou le roi [14].

10. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 81, a. 4, ad 1; q. 85, a. 3, et cf. q. 124, a. 5; *Com. in Ps. 19*, 4.

11. Dans le grand texte de la *Cité de Dieu* cité plus loin. Cette définition a été reprise par saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 85, a. 2; a. 3, ad 1; III^a, q. 22, a. 2; q. 48, a. 3; *III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q^a 2, ad 1; *in Boet. de Trin.*, q. 3, a. 2) et par l'encyclique *Mediator Dei*.

12. *Adv. Haer.*, IV, VIII, 3; P. G., 7, 995.

13. Tel est, dans la Sainte Écriture, le cas de Noë (Gen., VIII, 20 s.; comp. Eccli., XLIV, 17), d'Abraham (Gen., XIII, 4), d'Isaac (XXVI, 25), de Jacob (XXXV, 1), et aussi de Job (Job, I, 5), de Manné, père de Samson (Juges, XIII, 19), de Jethro (Ex., II, 16; XVIII, 1, 12), peut-être de Melchisedech (Gen., XIV, 8 s.).

14. Ainsi Gédéon (Juges, VI, 19 s.), Saül (I Sam., XIII, 9 s.; XIV, 34,

De toute façon, même institué de façon très publique, hiérarchisée et cérémonielle, tout sacerdoce naturel se rattache au sacrifice que constitue, pour l'homme, sa volonté de rapporter ce qu'il est et ce qu'il a au Créateur de toutes choses. Tout cela, oui, et d'une façon dont la révélation nous remplira un jour de louange, Jésus l'a repris et assumé sur la croix, valorisant tout ce qui, sans lui, eût été incapable d'atteindre jusqu'au Saint des saints.

4. Dieu, en effet, a pourvu lui-même à l'hommage qu'il voulait recevoir des hommes. Il n'est pas leur Créateur seulement, il a formé à leur sujet un dessein positif de grâce dont le terme est le don d'une communion parfaite avec lui, d'une habitation de lui en nous et de nous en lui, et dont le moyen correspondant devait être l'institution d'un sacrifice et d'un sacerdoce de grâce, aptes à procurer cette parfaite communion. Bref, il existe une économie divine positive de sacrifice et de sacerdoce. Comme de toute l'économie positive de grâce, la Bible en porte témoignage. Il suffit de lire le Lévitique pour savoir ce qu'a été, à l'origine, cette institution cultuelle; puis, pour savoir dans quel sens Dieu voulait l'orienter, de lire les prophètes et les psaumes du temps de l'exil; enfin, pour connaître la consommation de toute cette économie en Jésus-Christ, de lire l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse.

Nous n'entrerons pas dans le détail, pourtant bien digne de considération, de l'institution sacerdotale mosaïque. Ce qui nous importe ici, c'est de noter le sens du dessein de Dieu et son aboutissement dans l'économie chrétienne du sacerdoce. Attachons-nous un instant à ces deux points essentiels :

1) Le sens du dessein de Dieu, tel que nous le révèle le mouvement de la révélation biblique, va de l'extérieur à l'intérieur; il est que Dieu ne veut pas d'autre sacrifice que le don de l'homme lui-même. Nous nous trouvons, à l'époque des prophètes, devant deux séries de textes opposées. D'un côté, Dieu déclare se détourner des sacrifices qu'on

35), David (II Sam., VI, 13 s.; XXIV, 25), Salomon (I Reg., IX, 25), Achaz (II Reg., XVI, 12 s.).

lui offre conformément aux prescriptions mosaïques[15]. D'un autre côté, il nous fait entendre par les mêmes prophètes que, dans l'Israël purifié d'après l'exil, il y aura encore des sacrifices et même tout l'appareil du culte extérieur[16]. Mieux encore, le prophète Malachie annonce, par contraste avec les offrandes toujours souillées qu'offrent les prêtres de la restauration post-exilique, un encens nouveau et une oblation pure (I, 11). Ne nous étonnons pas de voir Dieu, par la bouche des mêmes prophètes, refuser et demander des sacrifices. Nous savons que ce oui et ce non simultanément exprimés traduisent la dialectique de dépassement qui est au cœur de la mission prophétique : le oui et le non sont vrais ensemble, parce que le non vise les sacrifices sous un certain aspect qui doit être nié et dépassé, alors que le oui les concerne en un niveau plus profond de réalité, que doit vérifier un nouvel état de choses. Les prophètes disent d'ailleurs en clair le sens de cette dialectique : Dieu veut des sacrifices, mais pas comme ceux, accompagnés d'injustice, qu'on lui offre : il veut la miséricorde et non l'observance extérieure, la piété du cœur et non l'accomplissement équivoque du rite[17]. Finalement, Dieu veut, non pas l'offrande de *choses* extérieures, d'animaux et de prémices, mais celle de l'homme vivant lui-même :

> Ce n'est pas pour tes sacrifices que je te blâme;
> tes holocaustes sont constamment devant moi.
> Je ne prendrai point un taureau dans ta maison,
> ni des boucs dans tes bergeries.

15. Que m'importe la multitude de vos sacrifices, dit Iahvé.
Je suis rassasié des holocaustes des béliers
et de la graisse des veaux (...)
Quand vous venez vous présenter devant ma face,
qui vous a demandé de fouler mes parvis ?
Ne continuez pas de m'apporter de vaines oblations;
l'encens n'est en abomination (...)
Mon âme hait vos nouvelles lunes et vos fêtes;
elles me sont à charge, je suis las de les supporter.
Quand vous étendez vos mains, je voile mes yeux devant vous;
quand vous multipliez les prières, je n'écoute pas (Is., L, 11-15).

Comp. Jér., VII, 21-23; Ps. L, 10-13, etc.

16. Cf. Is., LVI, 7; LXVI, 20 s.; Jér., XXXIII, 11; Ps. LI, 21 et tout Ézéchiel.

17. Cf. Osée, VI, 6; Amos, V, 24-25; Is., I, 16 s.; Michée, VI, 6-8; Ps. XL, 7, 9, 10; Ps. LI, 18 s.; Ps. LXIX, 31 s.; Ps. CXLI, 2, etc.

Car miens sont tous les animaux des forêts,
toutes les bêtes des montagnes par milliers (...).
Si j'avais faim, je ne te le dirais pas,
car le monde est à moi, et tout ce qu'il renferme.
Est-ce que je mange la chair des taureaux ?
Est-ce que je bois le sang des boucs ?
Offre en sacrifice à Dieu l'action de grâces... (Ps. L, 3-14.)

Tu ne désires (ô Iahvé) ni sacrifice ni oblation (...);
tu ne demandes ni holocauste ni victime expiatoire.
Alors j'ai dit : Voici, je viens (...)
pour faïre ta volonté, ô mon Dieu. (Ps. XL, 7-9.)

Saint Paul applique au Christ et même il met dans sa bouche, comme exprimant l'intention de sa venue en notre chair, ce dernier texte du psautier : « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici (...), je vien ô Dieu pour faire votre volonté » (Héb., X, 5-9). En Jésus-Christ se réalise parfaitement l'intention du culte voulu par Dieu et qui, par delà tout le système légal encore lié à l'immolation de choses extérieures, visait comme sacrifice unique celui de l'homme lui-même conformant amoureusement sa volonté à celle de Dieu [18].

2) Saint Paul a écrit ailleurs : tout ce qu'il y a de promesses de Dieu dans l'Ancienne Disposition, sont *oui* en Jésus-Christ (II Cor., I, 20). Il est le centre et le sommet de tout, celui auquel tout allait depuis Adam et Abraham, à travers l'histoire d'Israël, celui duquel tout viendra à travers l'histoire de l'Église, jusqu'à ce que tout soit consommé et que l'A de tout soit devenu notre Ω. Les Pères ont montré par le détail la valeur typique des sacrifices et du sacerdoce de l'Ancien Testament et comment toutes ces choses, « qui leur arrivaient en figure » (I Cor., X, 11), annonçaient Jésus-Christ en qui seul elles devaient trouver leur « vérité ». Il est, lui seul, le vrai sacrifice, le véritable autel, le vrai prêtre et le vrai temple. Ces différents thèmes sont clairement

18. Sur tout ce thème, voir également G. HEBERT, *Le trône de David*, ch. IV (Paris, 1950), et notre article *Pour une prédication et une liturgie « réelles »*, dans *La Maison-Dieu*, n° 16 (1948), pp. 75-87.

exprimés dans la sainte Écriture[19], mais, grâce à l'Épître aux Hébreux, aucun ne nous est mieux expliqué que celui de Jésus, unique prêtre.

Déjà dans l'Ancien Testament, bien qu'une qualité sacerdotale fût affirmée du peuple tout entier, il s'esquissait une sorte de contraction de tout le sacerdoce dans le grand-prêtre, en ce sens, tout au moins, que le grand-prêtre représentait tout le peuple comme s'il le contenait, et qu'il y avait, entre le peuple et lui, une sorte d'équivalence de fonction religieuse[20]. Au grand Jour de l'Expiation, le grand-prêtre entrait seul en la présence de Dieu, remplissant d'une manière exceptionnellement expressive et solennelle son rôle de représentant de tout le peuple pour offrir le sacrifice expiatoire et rétablir la communion avec le Dieu très saint. Il faut relire ici parallèlement le chap. xvi du Lévitique et l'Épître aux Hébreux, surtout viii, 1 à x, 18. Nous sommes au cœur de l'économie du sacerdoce telle que, devant l'accomplir en Jésus-Christ, Dieu l'a d'abord prophétiquement esquissée en Israël. Comme dans le Yôm Kippour de la liturgie aaronique, lorsqu'il s'agit de réconcilier les hommes à Dieu, c'est Jésus-Christ seul qui, les portant tous en lui, est à la fois la seule victime agréée et le seul prêtre capable d'entrer jusqu'au Saint des saints. « Un seul monte au ciel, avait dit Jésus lui-même, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (Jean, iii, 13). Lorsqu'il s'agit d'entrer jusqu'au cœur même de Dieu et d'introduire les hommes dans la communion et le temple de la vie éternelle, dans l'ordre des biens proprement divins, seul le Fils de Dieu fait Homme constitue le prêtre et la victime adéquats. Telle est la doctrine de l'Épître

19. Pour celui de Jésus-vrai temple, cf. les études du P. A.-M. Dubarle, *Le signe du temple*, dans *Rev. biblique*, 48 (1939), pp. 21-44, et du P. J. Daniélou, *Le signe du temple*, Paris, 1942.

20. Quelques signes en ce sens, en sous-œuvre de la liturgie du Jour de l'Expiation, plus expressive encore et dont l'interprétation bénéficie du texte inspiré de l'Épître aux Hébreux : le grand-prêtre portait le nom des tribus sur ses épaules et sur son cœur (Ex., xxviii, 12, 29); sur son front, il portait les mots exprimant la consécration de toute la nation : Sainteté à Iahvé (Ex., xxviii, 36 s.). Ceci, dans l'esprit de porter devant Dieu les fautes de tout le peuple, comme aussi sa volonté d'expiation (cf. Num., xviii, 1). On faisait la même offrande pour les fautes d'ignorance du grand-prêtre et pour les fautes de toute l'assemblée d'Israël (Levit., iv, 3 et 13-14), etc.

aux Hébreux, dans le sens de laquelle des textes pauliniens ou johanniques viendraient en foule étoffer une synthèse d'une richesse exaltante.

Cette synthèse, nul peut-être n'en a donné une expression plus large que saint Augustin en une série de textes somptueux et denses dont nous citerons quelques-uns, et tout particulièrement dans les deux éblouissants chapitres de la *Cité de Dieu*, où il définit le sacrifice, non pas seulement au plan spéculatif ou idéologique, mais dans le cadre de toute l'histoire du salut ou, si l'on veut, de la trajectoire totale du dessein de Dieu qui va depuis ses commencements jusqu'à son terme dernier dans la Cité des saints [21]. Le sacrifice, en effet, ne lui apparaît complètement vrai que total et que s'il va jusqu'à son fruit plénier et dernier. Reprenant la dialectique prophétique exposée plus haut, Augustin montre d'abord que « le vrai sacrifice consiste en toute œuvre faite en vue de nous unir à Dieu en une sainte communion, c'est-à-dire toute œuvre référée à la fin du Bien capable de nous rendre vraiment bienheureux ». Puis, s'attachant à cette idée d'un mouvement d'adhésion qui soit total et ne laisse aucune place à la misère loin de Dieu, et ramenant à cette idée tant de textes bibliques qui font équivaloir le vrai sacrifice à la miséricorde, Augustin montre que le sacrifice total est la réalisation de l'adhésion à Dieu de la *tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum* : seule celle-ci forme l' *universale sacrificium* [*quod*] *offeratur Deo per sacerdotem magnum qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus.* Ailleurs, commentant le passage de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité : « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... », Augustin montre que ce corps, matière du sacrifice et objet du sacerdoce de Jésus-Christ, est à la fois le corps personnel du Christ, son corps communionnel (ou « mystique »), que nous formons en lui, et, faisant le lien vivant du second au premier, son corps sacramentel ou eucharistique [22].

21. *Civ. Dei*, lib. X, c. 5 et 6 (P. L., 41, 281-284) : texte traduit dans L. Bouyer, *Le Mystère pascal* (*Lex Orandi*, 4), app. B.

22. *Enarr. in Ps. 39*, n. 12 et 13 (P. L., 36, 442). Sans doute ne serait-il pas difficile de justifier exégétiquement ce commentaire théo-

En sorte que la synthèse augustinienne nous livre l'enchaînement d'idées suivant : 1° le contenu du sacrifice, c'est nous : « *Totum sacrificium ipsi nos sumus* [23] ». 2° C'est aussi, équivalemment, et afin que ce sacrifice atteigne son dessein total, nous tous formant un seul corps du Christ : « *Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus in Christo* [24] ». 3° De cela, l'Eucharistie est le sacrement, c'est à-dire le signe expressif, dynamique et réalisateur. Non seulement elle contient le sacrifice du Christ à la croix, qui incluait déjà le nôtre, mais elle est le sacrement de tout le sacrifice que le corps communionnel fait de lui-même : «*Ubi ei [Ecclesiae] demonstratur quod in ea re quod offert, ispsa offeratur* [25]. »

On le voit, la synthèse augustinienne est si ample qu'elle nous a fait anticiper sur la suite de nos propositions qui concernera l'économie proprement chrétienne du sacrifice et du sacerdoce dans le temps de l'Eglise, lequel se situe entre la première et la seconde venue du Christ, entre l'ascension et la parousie, c'est-à-dire, aussi bien, selon des catégories avec lesquelles il va falloir nous familiariser, entre notre A et notre Ω.

5. Un prêtre du diocèse de Marseille, l'abbé G. Long-Hasselmans, qui n'a malheureusement pas pu mener à son terme une étude très intéressante sur le sacerdoce (cf. supra, n. 1), posait le problème d'une façon saisissante en ces termes dont il fallait percevoir et formuler l'accord :

Un seul est prêtre (*hiereus*);

tous sont prêtre (*hiereus* : il écrivait le mot au singulier);

quelques-uns sont prêtres (*presbuteroi*).

Nous trouvons, en effet, au delà de la grande affirmation

logique, par une étude du mot *sôma* dans le Nouveau Testament : Corps *sacrifié du Christ* (à la croix et dans l'Eucharistie) et corps-temple ou sanctuaire qu'est l'Église : cf. C. F. D. Moule, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the N. T.*, dans *Journal of Theol. Studies*, 1950, pp. 29-41; cf. pp. 31-32.

23. *Civ. Dei*, X, 6; comp., X, 19 et *Sermo 19*, c. 5, n. 3 (P. L., 38, 133-134); *Sermo 48*, c. 2, n. 2 (38, 317 : « Quaerebas quid offeres pro te, offer te. Quid enim Dominus quaerit a te, nisi te? »); etc.

24. *Civ. Dei*, X, 6. Formule reprise au moyen âge.

25. Cf. *Tract. 26 in Joan.*, c. 6, n. 15 et 17 (P. L., 35, 1614) et les sermons pascals édités ou réédités par Dom G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, I, Rome, 1930.

de l'Épître aux Hébreux — il y a un seul prêtre, Jésus-Christ — une affirmation non moins nette du texte biblique sur la qualité sacerdotale de tous les chrétiens (cf. supra, n. 2) et une autre inscrite depuis les origines dans les faits et depuis les dernières années du deuxième ou les premières du troisième siècle, dans le vocabulaire lui-même, portant sur l'existence d'un sacerdoce hiérarchique. Selon notre propos dans cet article, nous n'envisagerons pas les questions ainsi posées d'un point de vue historique ou textuel mais d'un point de vue spéculatif, celui qui cherche à comprendre les raisons, l'enchaînement des choses, et à les construire d'une façon cohérente et satisfaisante. A cet égard, le problème est bien posé par l'abbé Long. Il s'agit de savoir comment s'articulent et s'accordent les trois propositions qu'on vient de lire; bref, de comprendre l'économie du sacerdoce durant le temps de l'Église.

Nous espérons trouver une lumière pour cela en considérant les conditions générales de l'économie chrétienne ou du temps de l'Église, et ceci sur deux points que nous allons exposer brièvement :

1) La loi évidente de toute l'économie de grâce, et particulièrement de l'œuvre du Christ, est qu'un don soit fait d'abord à un seul ou à un petit nombre, mais pour être ensuite étendu à beaucoup. Une loi de *pars pro toto*, comme l'exégète protestant W. Vischer a aimé le souligner. Lorsqu'il s'agit de Jésus-Christ, le dessein de la grâce de Dieu est que les dons spirituels qui lui ont été faits dans une plénitude absolue nous soient communiqués à partir de lui, de telle manière, cependant, que tout en venant intégralement de lui (« Il prendra de ce qui est à moi... » : Jean, XVI, 14), ils nous soient vraiment appropriés et soient vraiment *agis par nous*. Ceci parce que nous sommes des personnes, des êtres existant dans leur être à soi, et que, recevant ou participant tout de Dieu, nous ne laissons pas que d'être nous-mêmes, et non pas lui, et de pouvoir poser des actes qui soient véritablement de nous. C'est pourquoi, recevant tout, nous y ajoutons pourtant quelque chose (qu'il nous a été donné de pouvoir ajouter, puisqu'il nous a été donné d'être *à l'image de Dieu*, son vis-à-vis, et rien moins que son partenaire...).

L'intelligence de tout cela tient dans celle de l'identité

foncière, mais aussi celle de la différence et du rapport entre le mystère du Christ et le nôtre, entre sa pâque et la nôtre[26]. Tout procède de sa pâque et tout va à la nôtre. Les deux forment le même mystère; vraiment, une fois de plus, « un seul monte au ciel, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (Jean, III, 13). Nous n'y monterons, nous ne passerons au sein du Père — qui est aussi le Saint des saints de l'Épître aux Hébreux — qu'en *Jésus-Christ*, si nous sommes devenus ses membres, son corps communionnel. Il est, comme l'affirme l'Apocalypse, notre A et notre Ω (Apoc., I, 8; XXI, 6; XXII, 13). Mais il est notre A tout seul, encore qu'il le soit pour nous (*hyper êmôn* : à notre bénéfice), tandis que nous serons l'Ω avec lui, et qu'il ne le sera pas sans nous. Que sa résurrection et son entrée dans sa gloire n'aient pas marqué le point final de l'économie chrétienne mais, réalisant en un sens tout, aient été aussi un point de départ; qu'entre sa pâque et son triomphe personnel d'une part, la consommation ou la restauration de toutes choses, sa victoire totale et définitive, d'autre part, ait été ménagé un temps dont il a dit lui-même que le Père seul en avait la décision dans sa puissance, et qui est précisément le temps de l'Église, ouvert à la Pentecôte (cf., Act., I, 7-8) : tout cela a un sens et ce sens est très clair. Cela signifie que son mystère ne s'achève que dans le nôtre, sa pâque dans la nôtre et que, si les deux sont foncièrement identiques, le second, cependant, n'est pas une pure et simple répétition du premier. Tous les fruits viennent du germe, tout le corps de sa « tête »; Tout ce qui se trouvera à l'Ω sera venu de l'A. Mais il faut que, par notre coopération, notre *agi*, et, on peut le dire, notre apport de personnes libres, ce qu'il a fait pour nous et qu'il nous communique, soit fait aussi par nous, de telle manière que, tout à la fois, nous recevions tout de sa plénitude[27] et qu'il se plénifie en nous[28].

26. Sur ce point décisif, on recommande la lecture du beau livre du P. F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy et Paris, 1950.

27. Cf. Jean, I, 16; Eph., I, 23, etc.

28. Ephes., I, 23 (*tou plèroumenou* est un passif. Cf. le commentaire de Armitage Robinson. L'encyclique *Mystici Corporis* patronne aussi ce sens); comp. I Cor., XII, 12; Col., III, 11. Pour l'union des deux

Telle est la loi profonde qui donne la clef des problèmes, foncièrement apparentés, du développement du dogme, de la Tradition, de la liturgie, de la coopération des fidèles et de l'Église à la Rédemption du Christ[29]. Ici comme là, il s'agit d'une « répétition » dans le temps d'un *donné* unique et originel : répétition qui ne crée rien et qui, cependant, ajoute, « achève », comme dit saint Paul (Col., 1, 24). Au point de vue du sacrifice et du sacerdoce, nous prendrons acte du fait que si ceux du Christ sont uniques, capables de consommer à jamais ceux qui sont appelés à la sainteté, s'ils contiennent tout sacrifice et tout sacerdoce des hommes, ils doivent encore être agis ou célébrés par ceux-ci, afin de devenir nôtres et de passer, comme Dieu le veut, de leur état de plénitude solitaire et contractée en Un seul, à leur état de plénitude communiquée et déployée, dans son corps. Un seul est prêtre, mais il donne à beaucoup d'être prêtres de lui et par lui; un seul sacrifice a valeur efficace, mais il valorise tous nos sacrifices; il les contenait, mais ceux-ci l'accomplissent et le plénifient en actualisant sa valeur souveraine; sans eux, il ne serait pas total.

2) Le Christ est le principe ou A de tout, et il est, réalisé ou « plénifié », le terme ou l'Ω de tout. Mais il est aussi la voie qui joint le principe à son terme, et il le demeure tant que l'A n'est pas entièrement tourné en Ω, tant que le fruit de l'Incarnation rédemptrice n'est pas plénier. C'est pourquoi, à la dialectique de *donné* et *d'agi* que nous avons rapidement exposée dans le paragraphe précédent, doit s'ajouter, pour déterminer le statut chrétien du sacrifice et du sacerdoce, une dialectique entre *réalité* et *moyen*, qui est aussi une dialectique entre *vie intériorisée* et *médiation extérieure*. Quand le terme sera complètement atteint, que le Christ sera « plénifié » conformément au destin de Dieu, bref, que l'A aura produit son Ω, il n'y aura plus besoin

sens — le Christ nous remplissant; le Christ se plénifiant en nous, cf. Dom Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, Munster, 1949, p. 13 et n. 69.

29. Pie XI (encyclique *Miserentissimus Redemptor* du 8 mai 1928 : *Acta Ap. Sedis*, pp. 170-171; avec évocation explicite du sacerdoce des chrétiens) et Pie XII (encyclique *Mystici Corporis* du 29 juin 1943) ont développé ce thème des chrétiens et de l'Église coopérant à la Rédemption du Christ.

d'un ordre de moyens et que le Christ existe pour nous comme voie. Il remettra alors le royaume à son Père, dit saint Paul, et Dieu sera tout en tous (I Cor., xv, 28). Mais tant qu'à partir du mystère de la pâque personnelle du Christ, mûrit celui de notre pâque à nous, le Christ se donne à son Église non seulement comme étant, déjà et pour toujours, sa vie, mais comme un moyen de procurer cette vie.

De là, dans l'Église, deux aspects, qu'il est d'ailleurs aussi important de savoir unir que de savoir distinguer. L'Église est vie dans le Christ : elle l'est déjà, elle le devient de jour en jour et elle le sera éternellement. Mais elle est aussi moyen de procurer cette vie, ordre de moyens de grâce, et elle le sera tant que toute la vie du Seigneur ne sera pas réalisée et intériorisée en elle selon le plan fixé par Dieu.

Correspondant à ces deux aspects et, au fond, les déterminant, il existe aussi un double rapport du Seigneur à l'Église. Il est son âme et sa vie et, à cet égard, il lui est intérieur par son Esprit; mais aussi il la domine et il agit sur elle par sa puissance. Il est la vigne, celui qui demeure dans les siens et eux en lui, mais il est aussi le Seigneur, l'autorité de qui dépendent les ministères (I Cor., xii, 5). Les deux rapports s'unissent, et saint Paul sait nous montrer à la fois l'Église *corps* du Christ, et le Christ *tête* de l'Église, tout comme c'est une unique Église qui vérifie les deux aspects de communion de vie réconciliée, et de moyen de procurer cette vie. N'empêche qu'il y a vraiment deux rapports et deux aspects différents. Cela est très important si l'on veut comprendre le régime de vie de l'Église en général, et particulièrement celui du sacerdoce en elle. D'un bout à l'autre, on trouve dans l'Église un double registre, que tout le secret d'une ecclésiologie catholique est d'accorder : un ordre de communion et de vie, un ordre de moyens de grâce et, pour tout dire, de sacrements. *Res* et *sacramentum*, disait le vocabulaire augustinien.

Au point de vue du sacrifice et du sacerdoce, nous aurons : d'une part, le sacrifice parfait de l'homme lui-même, incorporé au sacrifice de Jésus-Christ qui, au Calvaire, a contenu le nôtre dans le sien et qui veut devenir éternellement, avec nous, dans le ciel, un seul être filial tourné vers le Père,

unus Christus amans Patrem[30]. Nous exerçons le sacerdoce correspondant à ce sacrifice de nous-mêmes chaque fois que, dans la charité du Christ, nous rapportons à Dieu ce que nous sommes. Nous reconnaissons ici, transposés dans l'ordre proprement chrétien, le sacrifice et le sacerdoce de la vie, ou encore de justice et de sainteté dont nous avons déjà parlé et dont parlent, au fond, les textes bibliques. Mais il existe aussi dans l'Église un autre sacrifice et un autre sacerdoce ou, si l'on veut, un autre titre de sacrifice et de sacerdoce : la représentation active, la mémoire réelle et agissante, bref, le sacrement du sacrifice que Jésus-Christ a offert une fois pour toutes à la croix, non sans l'avoir anticipé le jeudi soir sous une forme proprement sacramentelle dont il confiait la célébration à l'Église « jusqu'à ce qu'il (re)vienne » (I Cor., xi, 26).

Il s'agit ici de la célébration sacramentelle du passage de Jésus à son Père, dans les sacrements et tout particulièrement dans celui de l'Eucharistie, lequel contient la substance même de Jésus en sa Passion. Le rôle des sacrements est précisément, en reproduisant sous un mode d'être particulier, symbolico-réel, ce que Jésus a fait pour nous dans les jours de sa chair, de faire monter la racine vers ses fruits, de faire que le Christ A produise en nous, à travers le temps, la réalité de vie développée qui formera le Christ Ω; produisant ce qu'ils signifient, ils prennent de ce qui est à lui et nous le livrent en nourriture, en vue de notre insertion en lui et de notre croissance jusqu'à sa taille parfaite. Tel est suprêmement le rôle de l'Eucharistie, sacrement du corps sacrifié du Christ. Partageant avec le corps personnel du Christ et son corps communionnel ou mystique le même nom de Corps, elle est précisément le lien dynamique qui unit l'un à l'autre et, à partir du premier, nourrit le second comme une tige nourrit son épi à partir des racines vivantes. Tel est le sens traditionnel de l'Eucharistie et celui des sacrements en général, tel que l'a admirablement restitué le P. de Lubac dans son *Corpus mysticum* où, après avoir cité des textes exaltants de saint Augustin, il écrit lui-même : « Le terme dernier coïncide avec la source, l'Église rejoint

30. D'après saint Augustin (*In Ep. Joan. ad Parthos*, tr. 10, a. 3, P. L., 35, 2055), qui a écrit : « Erit unus Christus amans seipsum. »

en perfection le Christ. » « Un seul monte au ciel, redirons-nous, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel. » Mais ce Fils de l'Homme, qui est notre Chef et toute notre substance, s'est rendu sacramentellement présent sur la terre comme notre moyen de vie et notre nourriture pour joindre, à travers le temps des hommes et en valorisant tout l'*agi* de ceux-ci, son corps d'Incarnation à son corps de communion et de gloire.

Tel est le rôle, dans l'Église, de la célébration sacramentelle du sacrifice, c'est-à-dire de la pâque de Jésus.

6. Nous sommes maintenant à même de préciser ce qui existe dans l'Église au double point de vue du sacrifice et du sacerdoce.

1) Nous nous trouvons en présence de deux sacrifices qui ne sont certes pas étrangers l'un à l'autre et surtout sont destinés à ne l'être pas, mais qui n'en sont pas moins distincts : d'une part, le sacrifice *de Jésus-Christ*, c'est-à-dire son retour filial au Père douloureusement accompli pour nous sur la croix et qui a été sacramentellement remis à l'Église pour qu'elle le célèbre et en vive. D'autre part, notre sacrifice à nous, formé de tous les actes par lesquels nous nous ordonnons à Dieu et revenons à lui, le dernier et le plus décisif de ces actes devant être notre mort. Que ce sacrifice-là en soit, en un sens, un autre que celui du Christ, on le voit par le fait que nous y sommes irremplaçables, tant du côté de sa matière — c'est *notre* vie que Dieu veut — que du côté de son offrande : c'est *nous* qui devons l'offrir. Encore une fois, nous sommes des personnes existant dans leur être à soi, nous sommes chacun une image de Dieu, un vis-à-vis, un partenaire de Dieu; nous pouvons nous donner ou nous refuser à lui. Mais, vis-à-vis de Dieu, nous ne nous trouvons pas comme deux partenaires égaux : Dieu est notre tout, et, cela même que nous pouvons être contre lui, nous l'avons reçu et le recevons de lui. De même, le sacrifice de Jésus-Christ est-il, à l'égard des nôtres, un tout qui les englobe, les contient et s'offre à les valoriser puisque « un seul monte au ciel... », un seul hérite des biens du Père, le Fils, et que nous n'en hériterons que si nous sommes « trouvés en lui » et devenus, *filii in Filio*, ses « cohéritiers ».

C'est pourquoi les deux sacrifices qui existent dans l'Église, tout en étant distincts, ne doivent pas rester séparés. Le nôtre, par la réalisation quotidienne duquel nous nous accomplissons nous-mêmes au point de vue de notre destinée totale, se consomme et se valorise par son union à celui de Jésus-Christ : une union qui s'opère par la foi, par toutes les activités qu'anime la foi et par la communion sacramentelle. Alors, uni au sacrifice du Christ, notre propre sacrifice, qui est *notre* agi à nous et ce par quoi nous nous accomplissons spirituellement, remplit le programme de la croissance de l'A en Ω, du Christ qui a seul fait toutes choses pour nous au Christ plénifié avec nous, en nous et par nous. C'est ainsi que s'unissent organiquement les deux sacrifices qui s'offrent dans l'Église et dont le plan de Dieu comporte à la fois la distinction et l'union, l'irremplaçable dualité et la nécessaire unité.

2) A chacun de ces sacrifices répond un titre de sacerdoce.

Au sacrifice de soi-même ou sacrifice de justice et de sainteté répond un sacerdoce intérieur et personnel, un sacerdoce de sainteté personnelle. C'est celui dont parlent les textes du Nouveau Testament, où il s'agit d'un culte spirituel, de sacrifices spirituels, agréables à Dieu (Rom., XII, 1; Phil., III, 3; I Petr., II, 5), d'hosties vivantes et saintes (Rom.), d'un sacrifice de louange, le fruit des lèvres (Héb., XIII, 15), la confession de la foi (I Petr., II, 9) et d'œuvres de miséricorde dans la ligne des prophètes d'Israël : la charité, le partage, l'aumône[31], puis l'œuvre par excellence de miséricorde spirituelle qu'est l'enseignement, la communication de la vérité salutaire par la parole[32]. Saint Paul emploie, pour le ministère de l'Évangile qu'il exerce, des expressions cultuelles très fortes : non seulement *diaconie*, mais *liturgé*, *sacrifiant*, *offrande* (Rom., XV, 16, 31) : nous retrouverons cela plus loin. On ne voit nulle part dans le Nouveau Testament une référence *expresse* du culte et du

31. Heb., XIII, 16; comp. Osée, VI, 6 et XIV, 3 et le mot de saint JEAN CHRYSOSTOME parlant de « l'autel de l'aumône » ou de « l'autel du pauvre » : *In II Cor.*, hom. 20 (P. G., 61, 540). Innombrables textes de même genre dans la tradition chrétienne.

32. Cf. I Petr., II, 9 et, en raison de ce qui précède, Heb., X, 24. Saint JEAN CHRYSOSTOME appelle l'exercice du ministère de la parole « le plus grand, le plus auguste des sacrifices » : *Sermo cum presbyter factus fuerit* (P. G., 48, 694).

sacerdoce royal des fidèles à l'Eucharistie et au culte public ou proprement liturgique de l'Église [33]. Cette référence a été souvent explicitée par les Pères et davantage encore par les auteurs spirituels et les théologiens modernes [34]; mais le plus souvent, les Pères et les grands scolastiques, tels que saint Thomas d'Aquin [35], mettent le « sacerdoce royal » du Nouveau Testament en rapport, non avec les sacrements et l'Eucharistie, mais avec ce que nous avons appelé le sacerdoce personnel de justice ou de sainteté, celui par lequel nous nous offrons nous-mêmes à Dieu et qui se réalise, en régime chrétien, au titre de la vie dans le Christ par la grâce et par les vertus; bref, au titre de l'incorporation au corps mystique comme organisme de grâce.

A la célébration sacramentelle du sacrifice du Christ répond un sacerdoce de nature également sacramentelle. Il ne s'agit plus ici d'offrir nôtre sacrifice *en tant que proprement nôtre*, celui de notre vie sainte (on ose à peine parler ainsi...), ou tendant à la sainteté qui consiste, précisément, dans la conformité et la communion à Dieu, fruit du sacrifice. Il s'agit d'offrir le sacrifice même *de Jésus-Christ*, étant entendu qu'il contient en lui-même le nôtre, qu'il a été offert pour nous et qu'il est donné sous la forme d'une célébration sacramentelle à l'Église, très précisément pour que nous nous y unissions et y consommions l'offrande de nous-mêmes. Mais nous n'envisageons pas, pour l'instant, cette insertion de notre offrande dans celle du Sauveur; nous devons d'abord considérer le don miraculeux qui a été fait à l'Église de pouvoir, entre son ascension glorieuse et son retour également glorieux, célébrer, dans l'obscurité de la

33. Une référence *expresse*, disons-nous. Il semble difficile de ne pas voir une référence implicite à l'Eucharistie dans Heb., XIII, 10; comp. VI, 4 et I Cor., X, 17-22. De plus, le sacerdoce des fidèles semble bien mis en rapport avec le baptême dans Heb., X, 19-22; comp. Gal., III, 27.

34. On trouvera les textes dans le recueil du P. Dabin, et les références dans le ch. IV de notre *Théol. du laïcat*, cités *supra*, n. 1.

35. Voir saint Thomas, *IV Sent.*, d. 13, q. 1, q[a] 1, ad 1; *Sum. theol.*, III[a], q. 8, a. 1, ad 2, et cf. B. Botte, dans *La participation active...*, p. 28; L. Charlier, *id. op.*, pp. 30 s. Pour la période qui va de Bérenger de Tours à Innocent III, cf. la conclusion concordante de l'enquête pratiquement exhaustive de Fr. Holböck, *Der eucharistische u. d. mystische Leib Christi in ihrer Beziehungen zu einander nach der Lehre der Frühschholastik*, Rome, 1941, pp. 227-239.

foi et du sacrement, le mémorial véritable du sacrifice de Jésus-Christ[36]. Telle est la merveille de l'ordre sacramentel (qu'illustre si remarquablement ce que saint Paul dit du baptême dans l'Épître aux Romains), qu'il réalise et répète indéfiniment, dans notre espace et notre temps, la présence active des *acta et passa Christi in carne*, et tout particulièrement du sacrifice ou du passage de Jésus à son Père. Mais tout, ici, doit être sacramentel. Si le sacrifice est, sacramentellement, celui du Christ lui-même, le sacerdoce doit l'être aussi. Le célébrant doit être, lui aussi, de quelque façon, une réalité sacramentelle, un organe de Jésus-Christ. Et c'est ainsi qu'il existe dans l'Église, à côté du sacerdoce personnel de sainteté, un sacerdoce sacramentel permettant de célébrer, jusqu'à ce qu'il (re)vienne, le sacrifice même de Jésus-Christ : rien de moins que cela!

7. De ce sacerdoce sacramentel, nous avons intentionnellement parlé jusqu'ici dans les termes les plus généraux. Mais il est temps de préciser davantage pour prendre une vue plus exacte de la structure du sacerdoce chrétien.

Elle suit la loi générale de la structure de l'Église et de toute l'œuvre de Dieu, qui est une loi communautaire et hiérarchique. Communautaire, en ce sens que Dieu a sans cesse traité les hommes en peuple, en tout organique et donc en corps organisé : en Israël, la qualité sacerdotale de tout le peuple n'a pas empêché l'institution d'un sacerdoce hiérarchique, et Coré, Dathan et Abiron ont appris durement ce qu'il en coûte de ne pas respecter l'ordre établi par Dieu (cf. Nombres, XVI-XVII). Hiérarchique, en ce sens que Dieu donne généralement à quelques-uns de procurer aux autres les biens qu'il destine à un grand nombre : il enseigne par des prophètes et des docteurs, non à chacun directement dans l'intime de sa conscience, etc. Il aime communiquer à ses créatures la dignité d'être cause avec lui. Mais ce n'est pas au nom de ces lois générales, si fondées soient-elles dans

36. Toute la lumière possible n'a pas encore été faite, à notre avis, sur les implications du « Faites ceci en ma mémoire » (I Cor., XI, 24-25; Luc, XXII, 19). L'expression se réfère à un mot hébreu du radical *zkr* dont on voit par les usages dans l'Ancien Testament qu'il engage l'idée de mémorial équivalent à une manifestation active de présence (cf. par exemple Ex., III, 15; XX, 24; Ps. CXI, 4).

les faits et les documents de la Révélation, que nous affirmons, ici, l'existence, dans le sacerdoce sacramentel donné à l'Église, d'un ordre hiérarchique. C'est au nom des textes du Nouveau Testament qui nous montrent les fonctions du ministère communiquées *à quelques-uns*, non à tous indistinctement, et d'abord aux apôtres[37]. C'est au nom des faits dont témoignent les Actes et les Épîtres, puis que les documents les plus anciens du christianisme attestent comme une règle explicite[38] et qui nous montrent la célébration de l'Eucharistie réservée à des ministres ordonnés par une imposition des mains remontant finalement aux apôtres eux-mêmes. Mais tenons-nous-en là : il ne rentre pas dans le propos de cet article d'établir par le détail tout le donné concernant le sacerdoce catholique; nous en cherchons bien plutôt une organisation systématique.

Envisageant le sacerdoce sacramentel qui permet la célébration, dans l'Église, du sacrifice *de Jésus-Christ*, son Chef très saint et le principe de toute grâce, nous sommes amenés à distinguer dans ce sacerdoce deux degrés correspondant à deux positions bien différentes. Ces deux degrés sont constitués l'un et l'autre par une consécration sacramentelle mettant le chrétien en l'appartenance sacramentelle du Christ. Mais par le baptême (et la confirmation[39]), tout

37. C'est ainsi qu'il a été donné à quelques-uns :
d'être envoyés (Jean, XVII, 17-19; XX, 19 s.);
d'être épiscopes comme Jésus l'est (I Petr., II, 25);
d'être pasteurs (Jean, X; I Petr., V, 2 s.; Jean, XXI, 15 s.);
d'être fondements pour une Église qui est la maison de Dieu (I Cor., III, 11; Ephes., II, 20);
d'être porte (Jean, X; Apoc., XXI, 12-14);
d'affermir et de confirmer (Luc, XXII, 32);
de prêcher et de baptiser (Matth., XXVIII, 19-20; Marc, XVI, 15-16);
de remettre les péchés (Jean, XX, 23) comme Dieu fait (Marc, II, 7; Luc, V, 21; VII, 49) et comme il a remis au Fils de l'Homme de le faire (Matth., IX, 6; Marc, II, 10; Luc, V, 24);
de « faire ceci en mémoire de lui » (Luc, XXII, 19; I Cor., XI, 24-26).

38. Cf. CLÉMENT, XLIV, 4; HIPPOLYTE, *Trad. apost.*, ou encore le prooemium des *Philosophoumena*, et l'étude de Dom Gr. DIX dans *Apostolic Ministry*, Londres, 1946.

39. On trouve dans la tradition patristique, liturgique et théologique : 1° l'affirmation, à peu près universelle, d'une liaison du sacerdoce des chrétiens au baptême; 2° très fréquemment la référence de ce sacerdoce à l'onction, car les Anciens, pleins du sens symbolique ou sacramentel, n'auraient pas conçu qu'on fût chrétien et qu'on eût part à la qualité sacerdotale (royale et prophétique) du Christ sans être oint. Mais, à l'intérieur de cette position de principe, on voit le

fidèle est constitué le célébrant des mystères du Christ, et singulièrement de son Eucharistie, pour s'y unir et en faire sa nourriture; par le sacrement d'Ordre, c'est-à-dire l'imposition apostolique des mains en vue du ministère, quelques-uns parmi les fidèles sont ordonnés en vue de faire activement l'Eucharistie.

Il n'est pas douteux que saint Thomas ait conçu les choses ainsi. L'idée de la *Somme théologique* est, on le sait, le retour de l'homme vers Dieu, duquel il vient. Il y a donc une sorte de coïncidence de matière ou de contenu entre l'agir spirituel de l'homme, minutieusement analysé dans la *II^a Pars*, et le « sacrifice » dont saint Thomas adopte la définition augustinienne, qu'il voit ainsi coextensif à toute la vie religieuse et morale et qui, nous le savons, est pour lui l'objet du « sacerdoce royal ». Mais quand saint Thomas, dans la *III^a Pars*, contemple le Christ qui, par tout ce qu'il a fait et souffert, est la voie de notre retour à Dieu, il se trouve devant les données originales de l'économie proprement chrétienne de ce retour. Jésus-Christ, dit-il, « a inauguré le culte ou le rite de la religion chrétienne en s'offrant lui-même en oblation et hostie à Dieu [40] ». Ce culte procède donc tout entier du Christ et, précise saint Thomas [41], de sa qualité de prêtre : ainsi retrouvons-nous dans la *Somme* la grande vue traditionnelle si splendidement formulée par saint Augustin, par saint Léon, si présente dans l'art ancien en Orient et, au moins jusqu'au XII^e siècle, en Occident, reprise enfin dans l'encyclique *Mediator Dei* : celle du Christ, notre unique grand-prêtre, seul « verus sacerdos [42] » qui, siégeant désormais au ciel, continue sur la terre, dans et par les siens, le sacrifice et l'adoration de sa croix.

sacerdoce royal des chrétiens rattaché tantôt à la confirmation, tantôt, sans précision, au baptême, tantôt à l'onction donnée dans le rite même du baptême, tantôt, et le plus souvent, à l'onction post-baptismale dont il est d'ailleurs difficile de dire, pour les époques plus tardives, si elle est encore un rite baptismal ou celui de la confirmation. Cf. P. Dabin, *op. cit.*, pp. 44 s., et surtout B. Welte, *Die Postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, Fribourg-en-B., 1939.

40. III^a, q. 62, a. 5, avec citation de Ephes., v, 2; comp. q. 22, a. 2; *Com. in Ps. 44*, 5; *in Hebr.*, c. 5, lect. 1.

Comp. III^a, q. 63, a. 1, « cultus Dei secundum ritum christianae vitae »; q. 63, a. 3, « cultus Dei secundum ritum christianae religionis... »; etc.

41. III^a, q. 63, a. 3; comp. a. 6, ad 1.

42. *C. Gent.*, IV, 76; comp. *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, q^a 2, ad 1 (Summus Sacerdos); III^a, q. 22, a. 4.

Pour cela il consacre les membres de son corps à célébrer le culte dont il est lui-même le grand-prêtre, en les faisant participer à son sacerdoce. Telle est la valeur proprement cultuelle et sacerdotale que saint Thomas voit réalisée dans les « caractères » sacramentels ou consécrations du baptême, de la confirmation et de l'ordre[43].

Ce culte *du Christ* dans son Église, qui constitue la liturgie proprement dite (telle est aussi la définition qu'en donne l'encyclique *Mediator*), est évidemment social et communautaire; il est institué et organisé, c'est un « ritus », ne cesse de dire saint Thomas. Tout le corps en est le célébrant avec le Christ, son chef et prêtre souverain, mais il l'est de façon organisée et de telle manière que, si tous les membres sont actifs, certains le sont pour recevoir et d'autres pour donner; certains pour se perfectionner simplement soi-même, et quelques-uns pour perfectionner les autres[44]. Ainsi trouvons-nous, liés respectivement aux consécrations du baptême (et de la confirmation) d'une part, de l'ordre d'autre part, deux degrés dans la qualification sacerdotale par laquelle le corps du Christ célèbre avec son chef le culte spirituel de la Nouvelle Alliance, institué par le Christ en son sang. Le sacrement de l'ordre est, dans la qualité sacerdotale ou la puissance cultuelle chrétienne, le degré nouveau et éminent, assorti d'un certain pouvoir d'action, grâce auquel quelques-uns sont, dans le corps, ministres, pour les autres, de l'*Unus sacerdos*[45].

8. Les textes de saint Thomas, comme aussi toute la doctrine que nous avons développée, nous semblent imposer de distinguer dans l'Église, non pas trois sacerdoces — il n'y en a qu'un, celui de Jésus-Christ —, mais trois titres différents de participation au sacerdoce unique et souverain de Jésus-Christ[46]. C'est à bien voir la distinction, et aussi l'unité organique, de ces trois titres sacerdotaux, qu'il faut

43. Cf. III^a, q. 63, a. 3; a. 6, c. et ad 1. La doctrine esquissée, trop brièvement hélas, dans la *Somme*, du caractère baptismal (et de la confirmation) comme participation au sacerdoce du Christ, tend à devenir une doctrine commune; elle a été reprise dans l'encyclique *Mediator Dei*, éd. Roguet, n. 84.

44. Cf. III^a, q. 63, a. 2; a. 3; a. 6; q. 65, a. 2, ad 2.

45. « Gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur » : *IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q^a 2, ad 4.

46. Nous sommes donc d'accord ici avec l'excellent spécialiste du traité thomiste des sacrements qu'est Dom Bernard Durst, *Dreifaches Priestertum*, Nerresheim, 2^e éd., 1947. — Comp. H. Bouëssé, *op. cit.*, pp. 106-110.

maintenant nous appliquer. Nous tâcherons également de les caractériser et de les désigner par un nom.

Il y a un sacerdoce de la vie sainte et consacrée, c'est le sacerdoce des justes comme tels, celui de la communion avec Dieu. Il est personnel et intérieur. On l'appellera donc spirituel, non seulement parce qu'il concerne l'ordre de la vie selon la grâce que donne l'Esprit-Saint, mais parce qu'il concerne la vie spirituelle intérieure et personnelle de chacun. Mais nous voudrions l'appeler aussi « réel » pour marquer, conformément à la grande idée biblique reprise par saint Augustin, qu'il concerne la réalité dernière que vise le mouvement de toute l'économie du salut, et qui n'est autre que l'homme lui-même (comp. *supra*, n. 18). Nous parlerons donc à son sujet de sacerdoce spirituel-réel, mais on pourra dire aussi, en termes bibliques, sacerdoce royal ou, avec le Catéchisme du concile de Trente, sacerdoce intérieur.

Les deux autres titres sacerdotaux ont en commun d'être relatifs à un culte extérieur, proprement ecclésial et liturgique. On les appellerait donc tous deux sacerdoce extérieur ou liturgique, ou encore sacramentel, puisqu'ils sont donnés par un sacrement et sont relatifs à un culte sacramentel. A l'intérieur de ces qualifications qui leur sont communes, on parlerait de sacerdoce baptismal d'un côté, sacerdoce ministériel ou hiérarchique de l'autre. Mais il est difficile de s'en tenir à un vocabulaire unique : chaque expression désigne un aspect des choses, a ses avantages et ses inconvénients. Aucune ne s'impose de telle manière qu'elle rendrait les autres totalement inutiles.

Le sacerdoce baptismal rend les fidèles capables de prendre part aux actes proprement ecclésiaux du culte, et donc à la sainte liturgie de l'Église; il fait d'eux des êtres consacrés, des membres du peuple de Dieu sous le régime de la Nouvelle et définitive Alliance; il les constitue dans l'ordre ecclésial du laïcat[47].

Le sacerdoce ministériel ou hiérarchique constitue ministre du culte sacramentel que le Christ célèbre avec les siens

47. Un grand nombre de documents officiels, promulgués sous le pontificat de Pie XII, ont repris les vieilles et classiques formules de *ordo laïcorum*, *ordo laïcatus*, etc. Nous donnerons des références dans notre *Théologie du Laïcat*.

dans son Corps qui est l'Église. Il habilite à célébrer les saints mystères, non pas seulement comme participant, mais, activement, comme ministres publics, ministres de l'Église. Cette dernière expression est juste et pleine de sens; saint Thomas [48] et les documents les plus autorisés l'emploient; il ne faut pas l'abandonner. Mais il faut aussi bien l'entendre et prendre garde d'en être la victime, sur deux points tout particulièrement, qui se touchent d'ailleurs de près. On pourrait ne voir les prêtres que comme des organes de ce corps entièrement sacerdotal de l'Église : bref, constitués dans leur sacerdoce par la fonction sacerdotale qu'ils ont reçue au service de la communauté des fidèles. L'abbé Long (cf. *supra*, n. 1) nous semble bien près de tenir une telle position; telle était aussi, du point de vue d'un historien prestigieux de l'ancien droit canonique, la conclusion d'un R. Sohm. Mais on a montré [49] que le *titre* de service d'une communauté n'était pas constitutif de l'ordination comme telle, même si celle-ci, normalement, est faite en vue d'un tel service; il y a eu, dans le christianisme ancien, des ordinations qui étaient, comme aujourd'hui, pure collation de pouvoir sacerdotal, sans référence immédiate à un ministère. Le sacerdoce hiérarchique est bien destiné au service du peuple de Dieu, mais il est en lui-même un don personnel de pouvoir spirituel dans l'ordre du culte sacramentel de l'Église, non la simple ordination en la qualité d'organe d'un corps sacerdotal. A plus forte raison, le prêtre n'est-il pas simplement le représentant ou le délégué de la communauté des fidèles. Il est bien cela dans certains actes, même des actes liturgiques, car la liturgie comporte toute une part de sacrifice de louange, de culte montant des hommes vers Dieu. Mais dans les actions proprement sacramentelles de la liturgie, et particulièrement dans la consécration des dons eucharistiques, c'est d'abord le culte *du Seigneur* que le prêtre célèbre, c'est d'abord et principalement *de Jésus-Christ* qu'il est le ministre et le représentant sacramentel; il célèbre, dit la théologie, *in persona Christi*, et n'a qu'un

48. Cf. par exemple *C. Gent.*, IV, 73; *IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2, q[a] 2, ad 4; d. 24, q. 2, a. 2, ad 2; *Sum. theol.*, III[a], q. 64, a. 1, ad 2; a. 8, ad 2.

49. Cf. l'étude de V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III...*, Bonn, 1930.

ministerium. Certes, les fidèles ont, par leur foi et leur consentement, un rôle réel et proprement liturgique, mais leur participation et leur consentement ne sauraient être considérés comme donnant leur validité aux opérations du pouvoir sacerdotal hiérarchique, lequel ne vient pas d'en bas, mais d'en haut, par la voie sacramentelle de l'ordination. Les erreurs du synode de Pistoïe sur ce point, dont on pourrait trouver encore quelques traces dans des façons inexactes d'aborder la question ou de s'exprimer, ont été à nouveau très clairement censurées par l'encyclique *Mediator*[50].

Sans pouvoir nous expliquer, ici, à fond sur ce point, il convient de noter que le sacerdoce du Christ, tel qu'il est communiqué sacramentellement aux fidèles dans le baptême, et aux prêtres par l'ordination, n'est pas uniquement liturgique. Le sacrifice du Christ, pour la célébration duquel ils ont été consacrés, a eu, évidemment, une valeur cultuelle souveraine; mais son contenu essentiel — et nous entendons : son contenu de culte — n'a pas été autre chose que le sacrifice, c'est-à-dire la parfaite référence à Dieu du Christ vivant nous contenant tous en lui. Ce n'est pas, *finalement*, à une célébration liturgico-rituelle qu'un chrétien est consacré et un prêtre ordonné, bien que cette célébration, qui est celle du corps et du sang du Seigneur, ait une importance décisive. Les sacrements sont pour les hommes, pour une réalité de grâce (*res*) dans le cœur des hommes. Le sacerdoce est fait, au delà de tout sacrement, pour susciter et éduquer des communiants au sacrifice du Christ; pour procurer le sacrifice des hommes uni à celui de Jésus-Christ, achevant et plénifiant celui de Jésus-Christ, leur A (leur principe). Il ne serait pas difficile de montrer que cette façon de voir les choses est conforme à bien des données de la théologie classique[51]. En tout cas, elle correspond à quelques textes de saint Paul qu'il est indispensable de relire ici dans leur texte original (Rom., xv, 15 et Phil., II, 17).

Nous pouvons maintenant prendre une vue de l'organisme

50. Éd. Roguet, n. 80 et s.

51. Ce que nous disons ici s'applique, non seulement au sacerdoce des ministres, mais au sacerdoce baptismal. Les papes et les théologiens ont souvent rattaché l'Action catholique au sacerdoce des fidèles. Pour tout ceci, voir nos *Jalons pour une Théologie du Laïcat*.

sacerdotal complet et différencié de l'Église ou, aussi bien, de l'union organique des trois titres sacerdotaux que nous avons distingués, dans un seul corps de louange qui est le Corps mystique du Christ.

Le sacerdoce spirituel-réel de justice et de sainteté trouve sa consommation dans l'exercice du sacerdoce baptismal par lequel, nous unissant à la pâque du Seigneur, nous entrons efficacement avec lui dans le Saint des saints et sommes, en tant même que choses offertes, agréés du Père. Et ce sacerdoce baptismal lui-même ne peut s'exercer que grâce à l'activité du sacerdoce ministériel ou hiérarchique. On s'unit suprêmement à Dieu dans la communion, mais on communie de la main d'un ministre ordonné pour célébrer le sacrement. Ainsi, tout le corps concourt à l'œuvre de son Chef, le Christ, chaque membre opérant selon le don qu'il a reçu (Ephes., IV). Tout est ordre, tout est hiérarchie, mais tout est actif aussi et tout est pour la vie. Il faut, en effet, éviter de donner dans le sens où vont certains auteurs contemporains, parfois sous l'influence non critiquée de M.-J. Scheeben. Soucieux de valoriser l'organisme visible de l'Église et ce qui est, en elle, institution ou moyen de grâce, ils arrivent à faire des caractères sacramentels la réalité la plus profonde dans l'ordre de l'appartenance au Christ, et du culte sacramentel, une sorte de fin. Saint Thomas a bien soin de rapporter les caractères et les sacrements *ad cultum praesentis Ecclesiae*[52]; nourri de sève augustinienne, il sait trop bien que la grâce est supérieure aux caractères dans l'ordre de l'union à Dieu et que tous les sacrements sont faits pour la réalité spirituelle qu'ils visent à produire dans l'homme lui-même comme leur fruit.

9. Sans doute les indications très schématiques que nous avons données s'éclaireront-elles un peu si, pour finir, nous résumons rapidement les activités sacerdotales des fidèles. Elles s'exercent au double titre de la grâce et de la consécration baptismale.

a) Être prêtre, pour les chrétiens, c'est d'abord offrir leur propre vie, faire de tout soi-même une chose référée à Dieu.

52. *Sum. theol.*, III^a, q. 63, a. 1, ad 1; a. 3, ad 3.

Saint Paul insiste spécialement sur l'offrande de son corps [53] : tant parce que le corps, au point de vue biblique, c'est la vie elle-même en tant qu'elle se manifeste, qu'en raison du rôle décisif que joue notre être sensible dans l'orientation de toute notre vie morale. Le « corps » n'est pas exactement la « chair » au sens biblique de ce mot, mais il lui est étroitement lié. L'expérience montre combien l'attitude qu'on prend à l'égard de son propre corps et du corps des autres est d'une importance décisive pour nos rapports avec Dieu. C'est là qu'on commence à devenir esclave ou libre. Or l'idéal spirituel est celui d'un homme libre à l'égard de toute concupiscence égoïste — quel programme! —, de façon à être, dans l'amour, le serviteur de Dieu et des autres. Telle est la liberté chrétienne, tel l'idéal de cette offrande de soi qui mérite bien le titre de sacerdoce *royal* et qui est, en effet, si étroitement apparentée à la royauté spirituelle. On comprendra aussi que la tradition chrétienne, toujours vivante dans l'Église, ait vu dans le martyre, dans la virginité et dans la vie monastique des réalisations privilégiées de notre royauté spirituelle sur le monde et sur nous-mêmes, des actes parfaits de notre sacerdoce royal. Il semble que les religieuses et les religieux, et parmi ces derniers ceux surtout qui n'ont pas le sacerdoce hiérarchique, trouveraient un principe extrêmement profond et authentique de vie spirituelle et d'unité intérieure dans l'idée du sacerdoce royal, telle que nous l'avons très brièvement esquissée dans cet article. Car leur vie en est un exercice, pourrait-on dire, à l'état pur.

Ce sacerdoce royal s'applique d'ailleurs dans toute vie chrétienne selon la condition d'un chacun. La vie d'époux chrétiens, puis de parents chrétiens, lui ouvre un domaine de choix. Il y a un sacerdoce des pères et mères de famille qui se situe comme au confluent de trois sortes de sacerdoce qui se mêlent en lui : le sacerdoce naturel, dont nous avons parlé plus haut et qui s'identifie à l'autorité paternelle; le sacerdoce de justice ou de sainteté, qui s'exerce ici dans les conditions propres, combien riches en occasions d'offrande à Dieu, de la vie conjugale et familiale; enfin, le

53. Cf. Rom., VI, 12-13, 19; XII, 2; comp. I Cor., III, 16-17; VI, 15, 19-20.

sacerdoce baptismal, dont la consécration sacramentelle se répercute dans celle du mariage, puisque le contrat naturel de mariage devient sacrement sur la base de cette consécration baptismale. Les Pères ont souvent dit que la famille était une Église en petit. Elle est aussi un lieu où peut s'exercer tous les jours, aussi richement que dans un monastère, le sacerdoce royal des fidèles. Au plan de la vie des époux d'abord, car leur condition est une condition d'ordre de l'un à l'autre qui, inspiré par un amour vrai, un consentement profond et libre, est très proprement une condition de « sacrifice » au sens que nous avons dit. Ce n'est pas en vain que saint Paul a désigné le mariage comme un mystère qui prend toute sa grandeur de son rapport à l'union du Christ et de l'Église. Ce n'est rien moins, en effet, que l'amour et le consentement du Christ pour l'Église qu'il faut évoquer ici. Un amour et un consentement qui, de part et d'autre, engagent en une mort et une résurrection; qui ne se réalisent que dans une naissance nouvelle l'un à l'autre, en un, à la suite d'une mort à la vie qu'on pouvait mener purement pour soi (cf. Ephes., v, 25, 31). Quant au sacerdoce des parents chrétiens, il s'exerce dans ce que, en prenant le mot dans un sens large, on appelle souvent la liturgie du foyer : prière commune aux repas et le soir; intercession des parents pour leurs enfants, parfois dans la joie, parfois dans les larmes; initiation des enfants à la prière et à la foi, etc. (les parents chrétiens ont ce privilège unique que leur fonction chrétienne et leur autorité naturelle coïncident, qu'elles se recouvrent jusqu'à ne faire qu'un : c'est en faisant un homme qu'ils peuvent faire un disciple... Les familles chrétiennes sont littéralement des cellules d'Église).

b) Le sacerdoce baptismal développe sa valeur pleinement liturgique dans la participation aux célébrations de l'Église, singulièrement celle de l'Eucharistie.

Cette question, qu'il est impossible de traiter convenablement en quelques lignes, est malheureusement trop souvent abordée avec des dispositions d'esprit qui n'en favorisent pas une heureuse solution. Il y a d'abord des hantises qui se conditionnent les unes les autres en ce qu'elles ont d'opposé et de compensateur.

Une première hantise qu'il faut éviter est celle de mettre

directement en rapport le sacerdoce royal et les textes classiques qui le concernent (I Petr., II, etc.) avec l'offrande du sacrifice eucharistique. La tentation peut être d'autant plus grande que les textes liturgiques de la messe semblent la cautionner. Il existait un courant en ce sens avant la Réforme et le concile de Trente, et ce courant a été repris, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, puis à l'époque contemporaine, par des auteurs non négligeables[54]. De nos jours, les essais en ce sens ont été appelés surtout par le désir de donner aux jeunes de l'Action catholique des motifs de spiritualité en rapport avec l'admirable redécouverte du Corps mystique et de la pleine valeur ecclésiale du laïcat, que l'Action catholique a permis de réaliser[55]. Il était normal qu'une réaction se produisît; il est un peu regrettable qu'elle ait parfois cédé à une hantise contraire à la précédente, un peu étroite, comme celle-ci. Plusieurs ont ainsi repris l'idée, naguère développée par Cajétan en réaction contre Luther, que l'Église est sacerdotale *parce qu'*il y a en elle un sacerdoce hiérarchique, seul sacerdoce véritable, les fidèles prenant qualité sacerdotale par leur rapport de soumission et d'union au sacerdoce hiérarchique[56]. D'autres ont aussi réagi dans

54. Voir à ce sujet l'intéressante étude de Dom A. Robeyns, dans *La participation des fidèles au culte*, Louvain, 1933, pp. 50-60.

55. Exemple d'une synthèse, d'ailleurs bien documentée, passant directement des textes bibliques concernant le sacerdoce royal à une théologie de l'offrande du sacrifice eucharistique : E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn, 1936.

Exemple d'une certaine impatience de tenir une doctrine sacerdotale à l'usage des laïcs : vers 1932, un théologien ayant exposé la théologie de saint Thomas, qui ne met pas le sacerdoce royal directement en rapport avec l'offrande liturgique, l'aumônier général d'un mouvement d'Action catholique lui dit : Mais alors, avec quoi enthousiasmerons-nous nos jeunes gens?

56. Cf. Cajétan, *Jentaculum III* (trad. franç. par J. Coquelle et P. de Menasce, dans *Nova et Vetera*, 14, 1939, pp. 274-283); Mgr Gröber, archev. de Fribourg-en-B., dans son rapport de janvier 1943 (texte dans *La Pensée catholique*, n° 15, 1948, p. 66; cf. aussi *La Maison-Dieu*, n° 7, 1946, p. 100). Mgr G. cite en ce sens Palmieri, *De rom. Pontif.*, p. 71, « Est enim Ecclesia regale et sanctum sacerdotium quia est regnum quod a sacerdotibus regitur, quodque ad cultum divinum per actus hierarchicos specialim exhibendum ordinatur. » Je ne sache pas un seul exégète qui reconnaîtrait là une traduction des données bibliques sur le sacerdoce royal.

Nous serions beaucoup plus d'accord avec les partisans du mouvement liturgique qui marquent la nécessaire union organique du sacerdoce (royal, puis baptismal) des fidèles avec le sacerdoce hiérarchique des ministres sacramentels. Ainsi, par exemple, J. Casper,

la crainte que l'idée d'une offrande de soi-même à la messe, idée souvent traduite par une procession d'offrande des hosties au moment de l'offertoire, n'offusque cette vérité qu'il y a, à la messe, un seul sacrifice véritable, celui *du Christ*, sacramentellement offert par le sacerdoce des prêtres hiérarchiques [57]. Nous mettrions les choses au point d'une manière quelque peu différente, car il nous semble que l'*agi* de l'Église et ce qui se passe de positif dans la croissance de notre A jusqu'à l'Ω n'est pas, ici, assez valorisé. C'est surtout, sans doute, une question d'accent et de nuance. Mais nous réagirions, à notre tour, assez fort, contre l'insistance que l'on met à affirmer qu'il n'y a de sacerdoce véritable que le sacerdoce public des prêtres hiérarchiques, et que le « sacerdoce » des fidèles est purement moral et métaphorique.

Il est certain que l'objet du sacerdoce royal est « moral », puisqu'il consiste dans la vie de la personne elle-même. Il est certain aussi que ce sacerdoce est « spirituel », mais il faut bien s'entendre sur le sens de ce mot. Le « spirituel » chrétien n'est pas une transcription symbolique et intériorisée du culte encore extérieur et matériel de l'alliance mosaïque, à la manière de Philon [58]. Il est *la réalité* apportée par la Nouvelle et définitive Disposition. C'est pourquoi nous avons appelé le sacerdoce royal « spirituel-réel ». Il faut délibérément quitter la hantise, pour ou contre, d'un rapport de ce sacerdoce à l'offrande liturgique de l'Eucharistie, et en même temps celle d'une attention exclusive à la forme liturgique publique du sacerdoce et du culte. Le donné biblique et traditionnel, qui est ici fort explicite, ne favorise

Berufung. Eine Laienpastoral..., Paderborn, 1940, pp. 83 s.; J. Ed. Rea, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body...*, Westminster, 1947, pp. 222 s., etc.

57. En ce sens Dom B. Capelle, *Le chrétien offert avec le Christ*, dans *Questions liturg. et paroiss.*, 1934, pp. 299-314; 1935, pp. 3-17; *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, dans *La messe et sa catéchèse*, Paris, 1947, pp. 154 s.

58. Saint Ambroise lui-même, bien qu'excessivement influencé par l'exégèse alexandrine et par Philon dont il a si souvent transcrit des livres entiers, percevait la différence : « Philon, comme sa conception judaïque l'empêchait de saisir les choses spirituelles, s'en est tenu au sens moral. » *De Paradiso*, IV, 25, cité par J. Daniélou, *Sacramentum futuri...*, Paris, 1950, p. 45. Déjà Origène : cf. H de Lubac, *Histoire et Esprit...*, Paris, 1950, pp. 150-166, 267-270.

nullement une telle orientation. Il nous semble qu'on peut sortir facilement des hantises que nous avons dites en reconnaissant trois titres sacerdotaux distincts, et que le premier, celui du sacerdoce royal, intérieur et personnel, tout en étant spirituel, n'est pas purement métaphorique, mais réel dans son ordre.

Reste à préciser le rapport, à l'intérieur de l'ordre sacramentel ou liturgique qu'ils regardent tous deux, entre le titre baptismal et le titre hiérarchique du sacerdoce; bref, à préciser quelle part les fidèles peuvent prendre à l'offrande de l'Eucharistie.

Les textes positifs abondent dans la littérature patristique et celle d'avant le XIII[e] siècle : nous verrons un peu plus loin (n° 4) quel sens il faut donner à ce fait. Voici comment nous résumerions les conclusions qu'on peut en tirer :

1° Le Christ s'est offert une fois pour toutes en sacrifice; dans cette offrande, il a inclus celle de nous tous.

2° L'Église célèbre ce sacrifice du Christ dans le sacrement que celui-ci en a institué. L'eucharistie est à la fois le signe : premièrement et principalement du sacrifice de la croix, ensuite du sacrifice de l'Église. Cette doctrine, magistralement formulée par saint Augustin, est aussi celle de *Mediator Dei*, où nous lisons : « Le rite extérieur du sacrifice doit nécessairement, de par sa nature, manifester le culte intérieur; or le sacrifice de la loi nouvelle signifie l'hommage suprême par lequel le principal offrant, qui est le Christ, et avec lui et par lui tous ses membres mystiques, rendent à Dieu l'honneur et le respect qui lui sont dus[59]. »

3° En tant que la messe est le « recommencement » sacramentel, toujours identique et sans cesse renouvelé sacramentellement, du sacrifice *de Jésus-Christ*, elle est effectuée par les seuls ministres hiérarchiques en tant que ministres sacramentels de Jésus-Christ. Ainsi, en tant qu'il s'agit d'accomplir l'acte sacramentel, donc extérieur et public, du sacrifice eucharistique[60], ou encore au sens où la messe est un sacrifice où la victime est vraiment immolée[61], elle est proprement l'acte du

59. Éd. Roguet, n. 88; plus loin, n. 98, saint Augustin est expressément cité, soit directement, soit à travers saint Robert Bellarmin.

60. Expressions du P. G. de Broglie (*Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique*, dans *Nouv. Rev. théol.*, mai 1948, pp. 449-460, et *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne*, dans *Gregorianum*, 30, 1949, pp. 534-561).

61. Expressions de B. Capelle, *op. cit.*, *supra*.

sacerdoce sacramentel, l'acte de l'Église en tant qu'existe en elle un tel sacerdoce.

4° Pourtant, le sacrifice de Jésus-Christ est celui du chef de tout le corps, qui est l'Église. Aussi tout le corps doit s'y unir affectivement par la foi, l'amour, la dévotion, le consentement profond à sa célébration. L'encyclique *Mediator* développe longuement ce point. De plus, autant elle affirme que les fidèles n'accomplissent pas le rite visible de l'offrande de la même manière et au même plan que le prêtre (à savoir avec la puissance de consacrer), autant elle insiste pour souligner que cette union des fidèles offrant avec le ministre liturgique et par lui a une expression liturgique, une valeur liturgique et « se rattache au culte liturgique lui-même [62] ». Elle s'exprime en particulier dans l'Amen qui clôt le canon, mais aussi dans la réponse : « Et cum spiritu tuo », dans le dialogue qui commence la préface, dans la communion, dans les attitudes, etc. [63]

Quand on lit les textes anciens, en particulier ceux du haut moyen âge occidental, on est frappé par le fait qu'ils semblent bien dire plus que cela. Les fidèles y apparaissent comme de véritables célébrants du mystère. Pas plus alors qu'aujourd'hui on ne leur attribue le *pouvoir* de consacrer les saints dons; mais on semble bien penser que cette consécration ne peut se faire que dans le sein de leur unité dans la foi et dans la prière [64]. La théologie moderne des sacrements ne s'intéresse plus guère qu'aux conditions canoniques de la validité, et insuffisamment au sens intérieur des choses; elle précise très bien le minimum de gestes, de paroles, de matière et d'inten-

62 Voir éd. Roguet, nn. 83, 87, (« l'offrande du peuple se rattache au culte liturgique lui-même »), 88 (« ... les présenter à Dieu le Père dans le rite extérieur même du prêtre offrant la victime »), 99 (Amen qui clôt le canon).

63. Très nombreux textes anciens. Nous en citons un certain nombre, ainsi que des monographies, dans le ch. IV de nos *Jalons pour une Théol. du Laïcat*. Voir, sur l'Amen, la présentation synthétique du P. Roguet, *Amen, acclamation du peuple sacerdotal*, Paris, 1947.

64. Quelques textes, à titre d'exemple : « Quidquid in divinis obsequiis a quolibet Ecclesiae membro reverenter offertur, id etiam fide et devotione cunctorum universaliter exhibeatur... » Saint Pierre Damien, *Lib. Dominus vobiscum*, c. 7 (P. L., 145, 237); « virtute communionis in Ecclesia confici sancta mysteria per gratiam Dei ». Odon de Cambrai, *Expos. in can. missae* (P. G., 160, 1057); « quotquot sunt de corpore Christi quod est Ecclesia salutantur et eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adjuvat fieri tanta mysteria. » Étienne d'Autun, *De sacram. altaris*, c. 13 (P. L., 172, 1289), etc. Dans l'ecclésiologie patristique et ancienne, le principe de la validité des opérations sacramentelles ou des actes hiérarchiques est l'appartenance au Corps mystique.

tion à partir duquel la célébration est valide, mais elle ne s'occupe guère du sens ecclésial et religieux des choses. Entre le XI[e] ou le XII[e] siècle et nous, la différence n'est certes pas dans la foi, pas même à proprement parler dans la doctrine, mais elle existe dans la façon d'aborder les choses et de les voir dans un certain contexte, dans une synthèse. Elle est, au fond, d'ecclésiologie, et plus précisément dans l'atmosphère de l'ecclésiologie. C'est pourquoi, si souvent, nous traitons de problèmes posés par la liturgie dans une tout autre perspective et de tout autres catégories que celles qui ont présidé à la création des textes et des faits liturgiques à partir desquels ces problèmes se posent[65]. En très bref, — nous traitons de tout cela dans notre *Théologie du laïcat* dont ce point constitue l'un des axes, — nous avons aujourd'hui, comme ecclésiologie, une théologie assez juridique des pouvoirs hiérarchiques, non une théologie centrée sur l'*Ecclesia*. Et certes, les pouvoirs hiérarchiques ont leur place dans l'Église, une place essentielle et décisive : ils lui assurent sa *structure*. Mais, structurée hiérarchiquement, l'Église *vit* dans tout son peuple : les laïcs, dit saint Jean Chrysostome, sont le plérôme sacerdotal de l'évêque[66]. La loi de l'Église, si on considère celle-ci dans sa réalité vivante et pas seulement dans son squelette, est qu'il y ait à la fois opération ou communication hiérarchique, et consentement communautaire. Tant qu'on n'aura pas restauré cette perspective traditionnelle de l'ecclésiologie, une foule de problèmes liturgiques et pastoraux, voire apostoliques, resteront à un stade de solution tronquée, où quelques distinctions canoniques ne remplacent pas la simple réalité de la vie authentique. Malheureusement, les questions elles-mêmes ont été gâtées par les mauvaises solutions; c'est au niveau de la problématique qu'il faut faire porter l'effort de ressourcement. Dans notre cas, les erreurs protestantes, gallicanes et jansénistes, qui faisaient plus ou moins, du consentement des fidèles, une condition de la validité des actes hiérarchiques (et non seulement la plénitude de leur réalité et de leur expression dans la vie de l'Église), ont malencontreusement donné aux catholiques la hantise — une de plus! — d'éviter jusqu'à l'apparence de favoriser une thèse aussi fausse. Cela explique que l'encyclique *Mediator*, si large, si traditionnellement ressourcée, tire paradoxalement de l'idée que le prêtre, célébrant comme ministre du Christ-chef, célè-

65. Dans notre Bulletin de théologie de la *Rev. Sciences philos. théol.* d'octobre 1951, nous avons donné l'exemple du problème de ce qu'on appelle aujourd'hui la concélébration cérémonielle.

66. *Com. in Philip.*, c. 1, hom. 3, 4 (P. G., 62, 204).

bre au nom de tout son corps, non pas tant cette conclusion que tout le corps a part à la célébration, mais celle-ci : le prêtre célébrant solitairement célèbre le sacrifice de tout le corps; donc il peut célébrer en l'absence de fidèles...

5° Sur la croix, disions-nous, le Christ a inclus tous nos sacrifices dans le sien. Le sacrifice eucharistique est sacramentellement celui du Christ, — même est la victime, même est le prêtre, dit le Concile de Trente après les Pères, — mais il est aussi le sacrement de celui de l'Église. La seconde manière, pour les fidèles, de participer au sacrifice eucharistique, d'après l'encyclique (n. 94 s.), est de s'offrir eux-mêmes comme hosties spirituelles avec et par le souverain Prêtre. Et l'encyclique de citer l'un ou l'autre des textes si denses de saint Augustin : « Sur la table du Seigneur repose notre mystère », « Dans le sacrement de l'autel il est montré à l'Église que, dans le sacrifice qu'elle offre, elle est offerte, elle aussi [67] ».

C'est tout le contenu du sacerdoce royal d'offrande personnelle de la vie qui s'achève ainsi dans la participation au sacrement que célèbre le sacerdoce hiérarchique et dont la consécration baptismale constitue les fidèles légitimes concélébrants. Dans cette offrande qui met ainsi en jeu, sous la souveraineté du Christ-Prêtre, les trois titres sacerdotaux existant dans son corps qui est l'Église, celle-ci adjoint son *agi* au *donné* de son Chef. Elle développe et actualise l'offrande que celui-ci a faite d'elle sur la croix; elle achève dans le corps ce qui a été fait dans le Chef; elle plénifie le Christ en elle, tout en recevant de lui cela même grâce à quoi elle le plénifie. Ainsi s'achève dans le corps la maturation ou la croissance de Celui qui, après avoir tout fait et tout contenu en soi, veut que nous le fassions avec lui. Ainsi le mystère de sa pâque devient le mystère de la nôtre; ainsi se réalise l'identité de l'Ω avec l'A, en même temps que le réel accroissement de celui-ci en celui-là.

Yves M.-J. Congar.

67. Saint Augustin, *Sermo 172* et *Cit. Dei*, X, 6, cité dans *Mediator*, éd. Roguet, n. 98.

LE CHRIST DANS LES PSAUMES

La dévotion aux Psaumes dans l'Église des Martyrs[1]

> *« Il est naturel de croire que le Psautier a une signification chrétienne... Il est impossible que cette signification chrétienne soit seulement occasionnelle et fragile; elle doit courir à travers le Psautier tout entier; elle doit être forte, précise et réelle, sinon pourquoi les chrétiens iraient-ils emprunter des formules juives ? »*
>
> (Newman, *Sermon on Conditions of the Members of the Christian Empire.*)

Depuis longtemps, il n'y a pas eu de date aussi importante, dans l'histoire de la psalmodie ecclésiastique, que celle de la publication du nouveau Psautier, le 24 mars 1945.

On mesure la portée de l'événement, si l'on songe qu'on s'est ainsi attaqué à une question qui n'avait pas été agitée depuis le temps de saint Jérôme[2]. Pour préciser, on peut considérer cette portée à deux points de vue. Au point de vue de la forme, la question d'un psautier liturgique intelligible pourra sans doute être résolue dans la voie maintenant inaugurée.

Quant à la question de l'interprétation de la prière liturgique des psaumes, la *nova e textibus primogeniis interpretatio latina*[3] ne peut que la poser avec une acuité renouvelée,

1. Leçon doctorale donnée à l'Université de Bonn le 14 décembre 1946 et publiée sous le titre *Die Psalmenfrömmigkeit des Märtyrerkirche* (Fribourg, Herder, 1949). A l'occasion de cette traduction l'auteur a légèrement modifié son texte et mis à jour la bibliographie.

2. L'abbaye de Saint-Jérôme *in Urbe* fera paraître prochainement une nouvelle édition critique du *Psalterium iuxta hebraicam veritatem.*

3. Sous-titre de toutes les éditions.

précisément parce qu'elle est plus proche de l'original hébreu : une dévotion chrétienne au psautier est-elle possible, et comment? Le nouveau psautier pose ainsi de nouveau, à notre génération, la vieille question de savoir comment l'Église du Nouveau Testament peut considérer comme sien un livre de prières qui, sans doute, a sur tous les livres de prières du monde, l'avantage indubitable d'être inspiré, mais qui, non moins indubitablement, est le livre de prières du peuple de l'Ancienne Alliance avec toutes les difficultés qui en résultent pour la prière chrétienne. Comment l'Église de Jésus-Christ peut-elle vouloir exprimer ce qu'elle ressent de plus particulier et de plus intime devant Celui qui est assis sur le trône, et qu'elle sait être le Père de son Seigneur Jésus-Christ, et devant l'Agneau, en se servant de paroles empruntées à un stade dépassé de la Révélation, et de chants d'Israël conditionnés, dans une si large mesure, par les circonstances de temps, de population et de lieu?

Dès que nous essayons d'aborder le problème, il s'offre d'abord sous l'angle historique. La première question qui se pose est la suivante : comment s'est produit ce phénomène surprenant, que le livre de prières de l'Ancien Testament ait pu *devenir* celui de l'Église du Nouveau Testament? Les générations chrétiennes, qui ont adopté le psautier, n'ont pas pu ne pas voir le problème aussi bien que nous; comment l'ont-elles résolu? Notre tâche essentielle sera donc de rechercher quelle était l'interprétation des psaumes, quelle était la *dévotion aux psaumes à l'époque où ils ont été reçus dans l'usage chrétien*? Question qui ne serait pas inutile, même s'il devait être démontré que cette dévotion est liée à une époque révolue et ne peut plus être pratiquée par nous aujourd'hui; car cette recherche permettrait au moins de jeter les bases d'une compréhension historique de l'usage liturgique du psautier, que nous avons encore entre les mains comme le legs vivant de l'époque primitive.

Il paraît juste de considérer comme l'époque où le psautier a été adopté toute la période désignée par Albert Ehrhard sous le nom d' « Église des Martyrs[4] », c'est-à-dire

4. A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, Munich, 1932.

toute l'époque pré-constantinienne. Certes, nous ne voyons pas encore complètement clair dans la question de l'adoption du psautier comme livre de prières, et cette question mériterait une étude approfondie. Mais la théorie suivant laquelle les Églises apostoliques, celles composées de païens aussi bien que celles composées de Juifs, aurait emprunté les psaumes en bloc à la synagogue[5], est devenue insoutenable, au moins dans sa généralité, depuis les études sur l'hymnologie liturgique dans l'Église primitive, en particulier celles de Joseph Kroll[6]. D'après la thèse bien fondée de Rudolf Knopf[7], le psautier paraît, en fait, n'avoir joué que le rôle d'un livre de *lecture* liturgique dans le cadre des lectures des prophéties[8]. Il ne paraît être devenu un livre de *chant* liturgique que lorsque la jeune Église, se détournant des hymnes radicalement compromises par les abus gnostiques[9], s'est retournée vers la Bible. Les plus anciens témoignages certains du chant des psaumes davidiques dans l'assemblée chrétienne ne se situent guère, en conséquence, qu'aux environs de 200, dans la description de l'agape dans la grande

5. Ainsi encore L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg, 1932, I, p. 159.

6. J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* (*Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie in Braunsberg*, I : SS, 1921; II : WS, 1921-1922).

7. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905, p. 245. Alléguons le témoignage très probant de la Didascalie syrienne (début du IIIe siècle) qui décrit ainsi les lectures de la vigile pascale : « Legentes Prophetas et Evangelium et Psalmos » (*Didasc.*, V, 19, 1, éd. Funk, pp. 288 et s.); d'après la loi formulée par Baumstark, de la « conservation des éléments anciens dans les temps les plus solennels de l'année liturgique », on peut voir là un témoignage de l'utilisation du Psautier comme *lecture* liturgique au IIe siècle. Il ne s'agit pas de psalmodie entre les lectures, mais bien d'une lecture de psaume, comme Éthérie l'atteste encore à la fin du IVe pour la même région (Jérusalem) et les mêmes circonstances liturgiques (vendredi saint) : « Legitur primum de psalmis ubicumque de passione dixit, legitur et de apostolis sive de epistolis apostolorum vel de actionibus... necnon et de evangeliis » (*Peregrinatio*, 37, 6, éd. Pétré, p. 236). Dans l'histoire de l'office également, beaucoup d'indices donnent à penser qu'on a d'abord conçu la psalmodie comme une lecture de psaume. Cf. J. A. Jungmann, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie* (*Zeitsch. für Kath. Theol.*, 72 (1950), pp. 223-226).

8. Naturellement l'utilisation des psaumes dans la dévotion privée est tout à fait possible, vraisemblable même pour les milieux judéo-chrétiens.

9. Exemple d'hymnes gnostiques dans E. Hennecke, *Ntl Apokryphen*, 2e éd., Tubingue, 1924, pp. 435-437.

Église, telle qu'elle nous a été conservée dans les Actes de Paul[10], dans Tertullien[11] et dans la Tradition apostolique d'Hippolyte[12]. Mais on n'y constate que les débuts de cet emploi; c'est seulement pas à pas que le psautier, par la suite, conquerra toute l'étendue du service divin des chrétiens. Sans doute, cette marche triomphale ne se termine pas avec l'époque des Martyrs; c'est plus tard seulement que se manifestera l'enthousiasme de l'Église ancienne pour les psaumes; mais on sera en droit de dire qu'il s'agit d'un épanouissement préparé par l'époque antérieure. Derrière l'enthousiasme pour les psaumes ressenti par un Athanase, un Ambroise ou un Augustin, il y a au fond la dévotion au psautier qui s'est formée aux II[e] et III[e] siècles.

Cette première esquisse du processus historique de l'adoption des psaumes nous invite d'une manière encore plus pressante à étudier la dévotion aux psaumes dans l'Église des Martyrs[13]. Si le psautier n'a pas été simplement conservé par piété envers l'usage synagogal, mais a réussi à s'imposer victorieusement contre les improvisations vivantes d'un printemps hymnal dans l'Esprit-Saint, nous pouvons déjà admettre que l'Église a porté à ce livre un intérêt tout particulier.

10. Le texte grec original a été retrouvé à l'état fragmentaire dans un papyrus de Hambourg, et édité par W. Schubart et C. Schmidt, Hambourg, 1936 : [Après l'Eucharistie] « chacun prit part au pain et ils se restaurèrent selon la coutume du temps de jeûne ὑπὸ αὐτῶν Ψαλμῶν τε Δαουὶδ καὶ ὠδῶν » (pp. 50 s., texte, p. 151, trad.). La version copte fait supposer qu'on doit lire à la place de αὐτῶν un substantif parallèle à ψαλμῶν (cf. p. 50, rem. sur la ligne 11).

11. Tertullien, *Apol.*, 39, 18 (éd. Hoppe, CSEL, 69, p. 95) : « Post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis (c'est-à-dire, manifestement, surtout du Psautier) vel de proprio ingenio potest, provocatur in medio Deo canere. » Qu'on remarque le mélange typique de l'ancienne forme hymnique de l'Agape (cf. les *Acta Pauli*, cités à la note 10) et de la forme psalmique nouvelle.

12. Seulement dans la versions éthiopienne (cf. Hennecke, *Ntl Apokryphen*, p. 581) : il y est question des psaumes « sur lesquels est inscrit l'Alleluia ». On suppose communément que cela désigne les psaumes alléluiatiques (cf. H. Engberding, art. *Alleluia*, dans RAC, I, col. 294).

13. Des vues semblables chez A. Kurfess, *Plinius und der urchristliche Gottesdienst*, ZNTW, 35 (1936), p. 297 : « Il n'y a pas d'attestations sur les psaumes dans les deux premiers siècles..., nous les rencontrons pour la première fois au III[e]. » Nous dirions : au tournant du II[e] au III[e].

I

Nous commencerons par rechercher les écrits de l'époque des Martyrs relatifs aux psaumes. Cette recherche est à peu près vaine, à vrai dire. Ces ouvrages ne nous sont malheureusement parvenus que sous la forme, soit de fragments[14] d'un ensemble disparu, comme pour Hippolyte; soit, comme pour le gigantesque travail d'Origène, de tristes débris de chaînes d'authenticité douteuse[15]. Le plus ancien commentaire des psaumes de l'Église ancienne, celui d'Eusèbe de Césarée, se situe déjà au seuil d'une nouvelle ère et il attend encore une édition critique très nécessaire[16]. Il ne nous reste donc plus qu'à étudier l'interprétation des psaumes telle qu'elle ressort des autres écrits qui nous sont parvenus de l'époque des Martyrs; nous nous bornerons à l'interprétation catholique, en écartant les problèmes accessoires, comme celui de l'interprétation gnostique. Ce procédé a ses avantages : le caractère généralement pratique et pastoral des écrits en question nous garantit d'emblée qu'il ne s'agit pas de savants commentaires exégétiques des psaumes, mais de l'interprétation courante dans la prédication et la dévotion de l'Église des IIe et IIIe siècles. On pourra alors admettre sans scrupule, et sans qu'il soit besoin d'autre preuve, que c'est là l'arrière-plan de l'usage liturgique des psaumes.

Le premier coup d'œil suffit à confirmer ce que nous présumions à priori; dans les écrits de l'époque des Martyrs,

14. Réunis par Achelis, GCS, I, 2, pp. 146 s., nous avons aussi d'Hippolyte une homélie isolée sur le ps. 68 (« Contre les Juifs »), la plus ancienne homélie sur les psaumes qui nous reste de l'Église ancienne (publié par E. Schwartz, *Sitzungsber der Berliner Ak. des Wiss.*, H. 3, 19-23 (1936).

15. « Selecta in Psalmos »,dans l'éd. Lommatzsch, vol. 11-13. Beaucoup d'éléments sont inauthentiques, comme H. U. von Balthasar l'a encore montré récemment pour les gros morceaux qui reviennent à Evagre (*Die Hiera des Evagrius*, ZKT, 63 (1939), pp. 86-106, 181-206).

16. On peut en espérer une reconstruction complète à partir des chaînes. Cf. Altaner, *Patrologie*, 2e éd., Fribourg, 1950, p. 119. Pour l'instant on peut regarder comme sûrement eusébien le commentaire sur les psaumes 50-95, 3 (cf. R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques grecques*, *DB Suppl.*, 95,3, I (1928), 1124).

comme déjà dans ceux du Nouveau Testament [17], le psautier est l'ouvrage le plus souvent cité [18] parmi ceux de l'Ancien Testament et même, comme nous le constatons à chaque pas, le plus aimé. Il n'est pas douteux que son adoption comme livre de prières est due non seulement à la vague biblique antignostique, mais aussi à une puissante vague d'amour pour le psautier.

Quel est le motif de cet amour? Aime-t-on le psautier parce qu'il est un livre de prières si *profondément humain*, parce qu'en fait tout orant monothéiste trouve en lui la matière toujours actuelle d'un dialogue entre son âme et son Dieu, ce qui permet au chrétien de supporter, au cours de ses prières, ce qui est proprement d'Ancien Testament? Naturellement l'Église des Martyrs, surtout dans les milieux alexandrins, a pareillement ressenti la valeur profondément humaine du psautier. Mais ce ne sont pas là les véritables racines de la joie que lui donnaient les psaumes; elle aurait même énergiquement protesté si l'on avait reconnu cette valeur pour tout orant monothéiste; dès le début, elle a fait sien le psautier pour autant que le « Theos » impliqué dans le dialogue est, sans conteste, en termes de Nouveau Testament [19], le Père de son Seigneur Jésus-Christ.

Aimerait-on le psautier parce que, contrairement aux autres livres de prières, il est un livre *inspiré*, le seul, suivant l'expression bien connue d'Augustin, dans lequel Dieu s'est loué lui-même : *Ut bene ab hominibus laudetur Deus, laudavit se ipse Deus* [20] ? La réponse est évidemment affirmative; ne recourt-on pas au psautier comme à un livre de prières bibliques? Et sans doute la dévotion de l'Église des Martyrs pour les psaumes reposait-elle sur la conscience de ce caractère inspiré, grâce auquel elle a franchi bien des écueils. Mais cette réponse elle-même n'est que partielle, et elle n'atteint pas ce qui explique de façon décisive la dévotion de l'ancienne Église.

Enfin on pourrait se demander si l'amour de cette Église

17. Cf. C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones*, II. *De Breviarii Romani Liturgia*, 2e éd., Bruges, 1939, p. 91..

18. LXX, éd. Rahlfs, X, 54 et 61.

19. Cf. K. Rahner, « *Gott* » *als erste trinitarische Person im NT*, dans ZKT, 66 (1942), pp. 71-88.

20. *Enarr. in Ps.* 144, 1 (P. L., 37, 1869).

ne reposait pas sur les passages des psaumes qui, à la lumière du Nouveau Testament, peuvent être compris dans leur texte comme *prophétiques au point de vue messianique?* Nous touchons ici à la véritable réponse, quoique de loin. Il serait encore inexact d'admettre que la chrétienté primitive ait aimé le psautier et en ait fait son livre de prières parce que quelques passages de lumière messianique faisaient passer sur les obscurités du reste. L'Église des Martyrs ne se contente pas de voir dans le psautier une poignée de passages illuminés par la lumière du Christ; *le psautier tout entier est pour elle un livre prophétique, accompli dans le Christ*[21], chaque psaume, en quelque sorte, lui parle *du* Christ, ou parle *au* Christ, ou bien le Christ y parle. Ce n'est pas que les écrivains de l'époque des Martyrs n'aient fréquemment orné leurs textes de simples citations littérales empruntées au psautier, mais ils laissent voir cependant clairement que, pour eux, l'essentiel est l'*interprétation christologique* des psaumes.

II

Nous avons maintenant à suivre dans le détail le chemin par lequel l'Église des Martyrs a passé, pour accomplir cette christianisation, et même cette christologisation du psautier. Nous commencerons par éliminer les psaumes peu nombreux considérés encore aujourd'hui comme messianiques, dans leur sens immédiat, par l'exégèse croyante. Le chemin décisif est celui de la *typologie*. Il présente une bifurcation, suivant que l'on entend la voix d'un isolé ou celle du peuple. Là où l'on perçoit une voix isolée, celle de David, du roi, de l'homme, de l'innocent persécuté ou du juste sauvé, l'Église primitive aime à entendre la voix du Christ : « *Filium ad Patrem, id est Christum ad Deum verba facientem* », comme le dit Tertullien expressément en parlant du psautier[22], la voix du vrai David, *du* Roi, *de l'*innocent persécuté et *du* juste sauvé. Là où retentit la voix du vieux

21. G. Schrenk, art. γράφω. C. 38 : « Der Erfüllungsgedanke als Kern altchristlicher Schriftauffassung », dans TW, I, 758-760.
22. *Adv. Prax*, 11 (éd. Kroymann, CSEL, 47, 244).

peuple de l'Alliance de l'Ancien Testament, c'est pour elle la voix du nouveau et véritable Israël, la voix de l'*Ecclesia*. La jubilation matutinale de David dans le psaume 3 : « *Ego dormivi et soporatus sum et exsurrexi quoniam Dominus suscepit me* », devient pour Justin[23], pour Irénée[24], pour Hippolyte[25] et pour Cyprien[26] l'exultation du Ressuscité le matin de Pâques; la joie de la libération d'Israël dans le psaume 123 « *Laqueus contritus est, et nos liberati* » devient, pour Origène, la joie de l'Ecclesia devant sa délivrance[27].

Psalmus vox Christi! Psalmus vox Ecclesiae! telles sont les deux expressions fondamentales de la dévotion des premiers chrétiens pour les psaumes, et dont tantôt l'une, tantôt l'autre trouve son application suivant le contexte. Le génie d'Augustin parviendra un jour à fondre ces deux perspectives en une seule et, dans ses *Enarrationes in Psalmos*, à résumer en quelque sorte le psautier tout entier : *Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*[28].

Il est important de constater que ce second chemin conduit également à la christologisation, soit que, dans le psaume, l'Église parle du Christ au Père, soit qu'elle adresse le psaume directement au Christ. Dans le premier cas, il s'agit encore de typologie, mais dans le second, nous avons affaire à une méthode d'interprétation qui se distingue nettement de l'interprétation typologique. Dans celle-ci, celui qui parle dans le psaume et celui qui récite le psaume se fondent dans le Christ, la christologisation part de l'*en-bas* (humain) du psaume; tandis que, dans le second cas, le Dieu auquel le peuple s'adresse, c'est le Christ Dieu descendu vers les hommes. Ce qui a surtout facilité cette christologisation à partir de l'*en-haut* (divin), c'est le fait que le Psautier des LXX emploie toujours pour traduire Yahweh, le titre divin de *Kyrios* qui, en même temps, était appliqué au Christ par l'Église primitive. Le phénomène

23. *Dial. avec Tryphon*, 97, 1 (éd. Goodspeed, p. 211).
24. *Adv. haer.*, 4, 55, 4 (éd. Harvey, II, 267); *Epideixis*, 73 (TU, 31-1, 41).
25. *Fragm. 37 sur les ps.* (Achelis, GCSI, 2, 153).
26. *Test.*, 2, 24 (éd. Hartel, CSEL, 3, 1, 91).
27. *Comm. in Cant.*, 3 (éd. Baehrens, GCS, 8, 222).
28. Sur l'interprétation des psaumes dans les *Enarrationes*, cf. maintenant l'exposé détaillé de M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur*, Lyon, s. d (1944), pp. 387-418.

d'exégèse que nous constatons ici n'appartient plus, il est vrai, au domaine de la typologie[29], mais à celui plus vaste du sens de l'accomplissement. Ce que l'Ancien Testament chante de la magnificence et de l'amour du Dieu de son Alliance s'éclaire pour nous dans la Nouvelle Alliance sur le visage de Jésus-Christ. Nous devons donc préciser nos deux expressions fondamentales de la façon suivante : *Psalmus vox Christi ad Patrem. Psalmus vox Ecclesiae ad Patrem de Christo. Psalmus vox Ecclesia ad Christum.*

Ces trois expressions, toutefois, ne représentent que l'interprétation par les chrétiens primitifs des parties du psautier qui renferment une prière proprement dite, des psaumes que l'on pourrait appeler « à la deuxième personne », et qui forment environ les deux tiers de l'ensemble. Pour le dernier tiers, que l'on peut appeler « psaumes à la troisième personne », il nous faut une troisième expression : *Psalmus vox de Christo.* Ici la christologisation part, tantôt de l'*en-haut* divin du psaume; dans le premier cas, elle s'applique aux personnages dont parle le psaume, ou aux faits de création ou de révélation (pris dans un sens typologique), comme le soleil ou la loi, et les voit tous accomplis dans le Christ; dans le second, elle part de Dieu, dont il est question, et voit en lui le Christ. Le verset du soleil, dans le psaume 18, est considéré par l'Église des Martyrs, depuis les jours de Justin, et même probablement depuis plus longtemps, comme un chant *de Christo*[30]. De même, le chant de Yahweh, Pasteur et Hôte recevant à sa table, que nous trouvons dans le psaume 22, équivaut à un psaume du Christ Bon Pasteur, et est d'ailleurs considéré comme tel jusqu'aujourd'hui à travers toutes les évolutions de l'interprétation des psaumes[31]. Naturellement, l'orant aperçoit à peine une distinction entre le *de Christo* et le *ad Christum*; une prière

29. Toutefois la typologie joue aussi, puisque la *vox Ecclesia veteris Testamenti* devient *vox Ecclesia novi Testamenti.*

30. Cf. par exemple Justin, *Apol.*, I, 54, 9 (Goodspeed, 66); *Dial. avec Tr.*, 64, 7 s., 69, 3 (Goodspeed, 171 s., 179); Hippolyte, *De antich.*, 64 (Achelis, GCS, I, 2, 44); Irénée, *Adv. haer.*, 4, 55, 4 (Harvey, 11, 268); *Epideixis*, 85 (TU, 31-1, 45); Novatien, *De Trin.*, 13, P. L., 3, 907). Cf. en outre Fr. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1918, p. 102.

31. Cf. par exemple Justin, *Dial. avec Tr.*, 86, 5 (Goodspeed, p. 200); Cyprien, ep. 63, 11 (Hartel, CSEL, 3-2, 710); Clément d'Alexandrie, *Paed.*, 1, 7, 61, 3 (éd. Stählin, GCS, 1, 126); Origène, *Com. in Cant. II*

de louange parlant *du* Christ est toujours virtuellement une prière adressée *au Christ*[32]. Nous pouvons nous résumer ainsi : *les psaumes parlent à l'Église primitive au sujet du Christ, ou bien, en eux, elle parle au Christ, ou bien elle entend, en eux, le Christ parler au Père.*

III

Dans le tableau d'ensemble de l'interprétation christologique des psaumes par l'Église des Martyrs, dont nous avons pu esquisser les contours, la christologisation à partir d'*en bas*, c'est-à-dire le thème *Psalmus vox Christi*, occupe la place principale. Cela tient probablement à ce que, dans des écrits en grande partie catéchistiques, cette vue typologique est la plus importante pour la catéchèse. On sait que l'explication typologique de l'Ancien Testament est un des éléments de la catéchèse chrétienne primitive[33], surtout dans les passages où elle touchait au thème favori *Adversus Judaeos*. Pour les premiers catéchètes chrétiens, quelle meilleure illustration que l'exemple *Psalmus vox Christi* pouvait-il y avoir de leur principe théologique favori, celui du Logos[34] qui parlait déjà par les prophètes ? Rappelons-nous, en même temps, que l'adoption du psautier comme livre de *chant* a été précédée par son adoption comme livre de

(Baehrens, GCS, 8, 138). Cf. en outre J. Quasten, *Der Psalm vom Guten Hirten in der altchristl. Kultmystik und Tauflitlurgie*, dans *Liturgisches Leben*, I (1934), pp. 132-141, et J. Daniélou, *Bible et liturgie* (*Lex Orandi*, 11), Paris, 1951, pp. 240-258.

32. Cf. par exemple la manière dont saint Augustin, paraphrasant dans le ps. 22 la strophe du pasteur, qui est à la troisième personne, choisit de parler à la seconde : *Ecclesia loquitur Christo* (P. L., 36, 182).

33. Cf. E. Stauffer, *Die Theologie des N. T.*, Stuttgart-Berlin, 1941, p. 213.

34. Ce principe a trouvé son expression dans un agraphon qu'on rencontre pour la première fois au IIIe siècle (Ps.-Cyprien, *De Jud. incred.*, 4 (Hartel, CSEL, 3-3, 124), mais qui est sans doute plus ancien : « Ipse qui loquebar (c'est-à-dire in prophetis) veni » (Hennecke, *Ntl Apokryphen*, 2, 35; cf. Is., 52, 6). Le Seigneur récita sur la croix le début du Ps. 21 (Mt., 27, 46 et par.) : cela dut avoir une influence décisive sur l'élaboration de ce principe et en particulier de notre formule *Psalmus vox Christi*.

lecture; la psalmodie de cette époque doit également être considérée comme responsoriale, c'est-à-dire très proche de la lecture; or la lecture liturgique a eu de tout temps un but catéchétique. Là où fleurissait la psalmodie liturgique, une interprétation typologique des psaumes ne pouvait manquer de fleurir également.

Dans l'adoption de la psalmodie proprement dite et dans le chant antiphonique de la période suivante, la christologisation à partir d'*en haut* et, par suite, le thème *Psalmus vox Ecclesiae ad Christum* occupent la place principale. Il y a lieu d'observer que les hymnes qui ont été remplacées par les psaumes étaient, pour la majeure partie, des hymnes christologiques; qu'on se rappelle « les nombreux psaumes et chants, écrits par les frères croyants, qui louaient le Christ, Logos de Dieu », dont il est question dès les environs de 200 [35].

La piété populaire des premiers chrétiens, dans laquelle le psautier s'est maintenant introduit, cherche toujours (qu'on pense à la piété populaire de notre époque) un texte direct à la deuxième personne, et se place ainsi sous la loi du *ad Christum*, plutôt que sous celle du *per Christum*, qui règle la prière sacerdotale liturgique [36]. On peut déjà trouver cette loi dans la vie de prière personnelle de Paul [37], et elle

35. (Anonyme), *Contre Artémon*, dans Eusèbe, H.E., 5, 28 (éd. Schwartz, GCS, II, 2, 710). Derrière cet écrit on devine Hippolyte. Cf. Fr. J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum*, 2, Münster, 1925, pp. 124 s.

36. Cf. Jos. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, 1925. Il ne faut pas oublier que la prédominance originelle du « per Christum » ne vaut qu'à l'intérieur de la prière sacerdotale liturgique, donc dans le domaine du sacramentaire. Hors du sacramentaire l' « ad Christum » domine depuis longtemps (cf. Jungmann, pp. 107 s., 189-192); il domine donc aussi dans la psalmodie. Déjà les moines d'Égypte font une nette distinction entre les psaumes, écoutés en silence, et les oraisons quasi liturgiques qui suivent chacun de ces psaumes (cf. Cassien, *Inst.*, 2, 7 (éd. Petschenig, CSEL, 17, 23 et s.). Dès le V^e^-VI^e^ siècle, à côté des oraisons psalmiques adressées au Père (c'est le cas de la série africaine, d'inspiration augustinienne), il y en a d'autres, adressées au Christ : ainsi, dans la série romaine, toutes les formules dont on peut discerner avec certitude à qui elles s'adressent (il y en a 27), s'adressent au Christ (cf. A. Wilmart-L. Brou, *The Psalter Collects*, Londres, 1949).

37. Cf. 2 Cor., 12, 8 et 1 Tim., 1, 12; cf. A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus* (*Ntl. Abhandlungen*, b, 5), Münster, 1921, p. 20. Sur les débuts de la prière au Christ, cf. aussi H. Chirat, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris, 1949, pp. 256 s.

domine dans la piété des martyrs[38] et dans les récits apostoliques apocryphes[39]. Parfois même, cet *ad Christum* des chrétiens primitifs prend une teinte « nettement médiévale »; un peu après la période considérée, on trouve dans les *Apophtegmata Patrum* des prières à Jésus auxquelles le chercheur a dû reconnaître avec surprise une intériorité « bernardine »[40], épithète que l'on pourrait appliquer tout aussi bien à certaines parties des homélies d'Origène[41]. Un climat de piété dans lequel l'*ad Christum* joue un tel rôle, et nous savons que même le thème de la *Paternité du Christ*[42] a pu y naître et y devenir puissant[43], ne pouvait

38. Exemples particulièrement caractéristiques dans les actes authentiques des quarante-neuf martyrs d'Abitène en Afrique (304). Cf. P. Franchi di Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 8 (*Studi e testi*, 65), Rome, 1935, p. 54 : « Domine Jesu, tu es spes nostra », p. 57, « Subveni, rogo, Christe », etc.

39. Cf. Klawek, *Das Gebet zu Jesus*, pp. 109 s.; Jungmann, *Die Stellung*, pp. 146-151.

40. Cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orient. christiana*, IX, 2, n° 36 (1927) : « Une dévotion qui rappelle les effusions d'un saint Bernard. » Également B. Capelle, *Aux origines du culte de la croix*, dans *Quest. lit. et par.*, 27 (1946), p. 162; A. Dumon, *Grandleggers der Middelleeuwse vroomhreid*, dans *Sacris erudiri*, I (1948), p. 223; S. Salaville, *Un office grec du très doux Jésus*, dans *Rev. d'Asc. et Myst.*, 25 (1949), p. 259, n. 60.

41. Cf. sa formule stéréotypée : « Dominus meus Iesus Christus » qu'on retrouve, par exemple, trois fois dans la seule homélie II sur Isaïe (Baehrens, GCS, 8, 248, 248-249, 252). La finale de la 15e homélie sur saint Luc, sur la présentation de Jésus au Temple, nous offre dans la piété du IIIe siècle (!) les premières traces d'un élément très « typiquement médiéval » de la piété de Noël, bercer l'Enfant Jésus dans ses bras : « Oremus et ipsum parvulum Iesum quem alloqui et tenere desideramus in bracchiis » (éd. Rauer, GCS, 9, 104 s.). L'existence dans les *Apophtegmata Patrum* d'éléments « bernardins » (cf. note précédente) ne prouve donc rien contre l'ancienneté des parties qui les contiennent.

42. Il se trouve déjà avant 150 dans le plus ancien sermon chrétien qui nous soit parvenu, la soi-disant *Seconde Épître de Clément*, qui ne l'a sûrement pas inventé : 1, 4; 9, 10 (éd. Funk-Bihlmeyer, 71-75). On a déjà, du reste, depuis longtemps reconnu que ce très ancien sermon chrétien conçoit l'ensemble des rapports religieux « comme établis essentiellement entre les croyants et le Christ » (A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 4, Tubingue, 1909, 208).

43. A la fin de l'Antiquité il est devenu si puissant qu'il entre dans les éléments fondamentaux de la piété bénédictine. Pour la Règle de saint Benoît l'Abbé est essentiellement la *repraesentatio « Christi patris »*. « L'Abbé est Abbé comme représentant de l'*Abbas Christus* » (H. Emonds, art *Abt*, dans RAC, I, 54); à tel point que la Règle interprète l' « abba pater » de Rom., 8, 15, comme une invocation au

que constituer un terrain favorable pour la psalmodie adressée au Christ.

En définitive, les Anciens eux-mêmes ont certainement déjà éprouvé que ce qui fait précisément du psautier le type d'une prière populaire, à savoir la puissance « éruptive » [44] de ses chants (ils sortent directement du plus profond du cœur humain, de notre cœur de pécheur, aspirant à la béatitude), ne peut prendre toute sa valeur dans la prière psalmodique christologisée que si on l'interprète comme étant la *vox ad Christum*. Si on l'interprète comme *vox Christi*, on peut sans doute inciter l'orant à écouter sa propre voix s'associer à celle du Christ; on sait qu'Augustin l'a fait constamment dans les *Enarrationes in Psalmos*, mais aussi bien chez lui que chez ses successeurs, on ne peut réprimer le sentiment que c'est là demander à l'orant un degré de réflexion théologique [45] qu'on ne peut attendre du peuple [46].

Cependant, pour notre façon moderne de penser et de parler théologiquement, les nombreux passages des psaumes

Christ (Reg., 2, éd. Linderbauer, 17, 20). Cf. en dernier lieu I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Cologne, 1944, pp. 68 s., 79 s. (bibliographie). Il est donc logique que, dans la Règle, la piété des Psaumes soit commandée par la loi de l' « ad Christum ». Cf. notre étude *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti*, dans *Liturgie und Mönchtum*, Laacher Hefte, 4 (1949), pp. 22-35, et 5 (1950), pp. 64-79. Encore maintenant une telle orientation de la psalmodie va de soi dans la piété bénédictine, comme le montre bien O. Rousseau, O.S.B., *Le prêtre et la louange divine*, dans *La Maison-Dieu*, 21 (1950), pp. 7-20.

44. Il est significatif que l'acclamation chrétienne antique, en vertu même de son essence « éruptive », se tourne tout naturellement vers le Christ quand elle se fait prière. Cf. Th. Klauser, art. *Akklamation*, dans RAC, I, 227-231.

45. Un exemple significatif des insupportables complications que cela peut entraîner dans Pl. Rupprecht, *Das Miserere, seine literarische Eigenart und seine Bedeutung für den christlichen Beter*, dans *Liturgisches Leben*, 4 (1937), pp. 159-176 : Dans ce cadre le Christ en appelle « à la volonté de salut du Père manifesté en lui » et prie afin que ses membres soient aspergés de son sang, cf. la simplicité bienfaisante de l'interprétation très antique de ce même psaume comme « vox ad Christum », cf. pp. 12 et 19.

46. Ainsi des deux aspects de la théologie paulinienne de l'Église la notion de l'épouse et la notion du corps, pour parler avec A. Wikenhauser (*Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, p. 231), le premier apparaît dès l'époque patristique, comme de résonance beaucoup plus populaire; cf. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church ad Mother in Early christianity*, Washington, 1943, pp. 6 s.

sur l'activité créatrice et sur l'action de Dieu dans l'Ancienne Alliance marquent nettement un point limite sur le chemin de la christologisation. Il ne nous paraît pas approprié de dire du Christ ou au Christ qu'il a créé le monde ou qu'il a fait sortir le peuple de l'Égypte. Les Anciens pensaient autrement : pour eux, ces passages constituaient précisément une incitation à la christologisation à partir d'*en haut*. La théologie chrétienne primitive aimait, en effet, à attribuer la création au Fils, et le thème du Christ-Créateur est très courant[47] dans la dévotion de cette époque; de même, les Anciens voyaient volontiers le Logos dans l'Ancien Testament, qu'on pense seulement au *Iesous laon ek gès Aiguptou sosas* de l'Épître de Jude, qui a au moins la valeur d'une variante[48].

Ainsi les vestiges de la prière psalmodique au Christ dans la période considérée méritent une très grande attention. Les témoignages ne sont pas nombreux, mais ils sont d'un grand poids. Ici, Origène est spécialement important. Théoriquement et théologiquement adversaire de la prière au Christ[49], il utilise constamment, comme prédicateur, non seulement des prières au Christ imaginées de toutes pièces[50], mais aussi des expressions des psaumes considérées comme adressées au Christ[51]; chaque fois, il semblerait que l'élan de la dévotion populaire au Christ ait emporté le théologien.

D'autre part, il est significatif que les deux seuls endroits où nous puissions étudier la dévotion aux psaumes de l'Église des Martyrs dans son utilisation liturgique, témoignent d'une christologisation à partir d'*en haut*. Il s'agit de l'emploi eucharistique du psaume 33, 9 : *Gustate et videte*,

47. Cf. Dölger, *Sol Salutis*, 2, p. 375, note 2.
48. Cf. J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 300.
49. Cf. Jungmann, *Die Stellung*, pp. 139-141.
50. Cf. les deux exemples invoqués par Dölger, *Sol Salutis*, 2, p. 115, n. 2 : on pourrait facilement les multiplier. Sur la prière à Jésus chez Origène, cf. *supra*, note 40.
51. Par exemple, 4, 7 : « Illuminatum est super nos lumen vultus tui Domine » (=Christe) : *In Luc. Hom.*, Rauer, GCS, 9, 195, ou Ps. 36, 7 *a*; « Subditus esto Domino (=Christo) : *In Ps.* 36, *Hom.* 2, 1 (Lommatzsch, 12, 167 s.). Le principe d'une telle psalmodie sera énoncé clairement dès Eusèbe de Césarée († 339). Cf. Dém. év., IX, 435 (P. G., 22, 678).

quoniam suavis est Dominus[52], que Franz Joseph Dölger[53] aperçoit déjà dans 1 Petr., 2, 3, et de l'utilisation par la liturgie baptismale du psaume 22 qui, d'après Johannes Quasten[54], pourrait déjà avoir été familière à Origène. Enfin, ce n'est pas par hasard que les deux plus importantes additions chrétiennes au psautier, l'une déjà connue de Justin[55] et tenue par lui pour une partie authentique du texte, l'autre qui nous est révélée pour la première fois par des manuscrits de Haute-Égypte du IV[e] siècle[56], décèlent toutes deux une christologisation à partir d'*en haut* : il s'agit du célèbre *Le Seigneur a régné par le bois* du psaume 95, 10; et du *Tu m'aspergeras avec l'hysope par le sang du bois* du psaume 50, 9. Dans ces quatre cas, ce que le psalmiste de l'Ancien Testament dit *de* Yahweh ou *à* Yahweh, est directement interprété du Christ ou comme s'adressant au Christ.

Je ne connais pas d'exemple plus caractéristique de cette significative *ad Christum* que l'extraordinaire interprétation donnée par l'Église des Martyrs aux *psalmodia* selon lesquels on se réfugie et on se sait en sûreté sous les ailes de Dieu; on la discerne, bien que faiblement esquissée, dans le Physiologue[57] et chez Hippolyte[58]; Ambroise[59] la trans-

52. Nous trouvons le ps. 33 pour la première fois comme ps. de communion dans les *Constitutions Apostoliques*, 8, 13, 16 (éd. Funk, I, 518).

53. Fr. J. Dölger, *Ichtys II*, Münster, 1922, p. 492 s.

54. J. Quasten, *Der Psalm vom Guten Hirten*, p. 36. Le « Traditio psalmorum » du catéchuménat napolitain du VI[e] siècle (*ibid.*, pp. 139-141) révèle à quel point on a réussi à christianiser le Psautier : Le Symbole, l'Oraison dominicale et les psaumes (22 et 116) sont mis sur le même plan ! — Enfin un dernier élément liturgique de l'ancienne Église, encore vivant aujourd'hui, l'invocation *Kyrie*, montre, à côté d'influences antiques indéniables, une influence décisive du Psautier des Septante christologisé à partir d' « en haut ». Cf. Dölger, *Sol Salutis*, pp. 84-86, et Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. I, Vienne, 1949, p. 413.

55. Justin, *Dial.*, 73 (Goodspeed, p. 182).

56. LXX, éd. Rahlfs, X, 31. Il est possible, il est vrai, en théorie, mais pratiquement invraisemblable, que cette addition au ps. 50 ait été conçue comme adressée au Père; quoi qu'il en soit, même des sources nestoriennes postérieures citent ce texte en y introduisant le pronom possessif : « Asperge-moi avec l'hysope du sang de *ta* croix » (*Oriens Christianus*, I (1901), p. 307).

57. *Physiologus*, c. 34 (éd. Sbordone, pp. 109 s.), pp. 264 s. de l'éd. Lauchert, qui a ici le meilleur texte.

58. Hippolyte, *De antichr.*, 61 (Achelis, GCS, I, 2, 42).

59. Ambroise, *In Ps. 118* : 3, 19 (éd. Petschenig, CSEL, 62, 51), « David in umbra alarum Domini Iesu (s. e. d'après le contexte :

mettra dans la piété du moyen âge[60]; elle consiste à voir dans les *ailes de Dieu*, à l'ombre desquelles l'orant cherche un refuge contre l'ardeur des combats de la vie, les bras du Christ étendus sur la croix.

Ces trois derniers exemples illustrent une dernière particularité de la dévotion des premiers chrétiens aux psaumes, particularité qu'il importe de ne pas passer sous silence, et qui s'observe également dans la christologisation à partir d'*en bas*. On peut dire de cette dévotion primitive, comme de toute l'exégèse primitive de l'Ancien Testament, qu'elle est *staurocentrique*, suivant la qualification très heureuse qu'on lui a donnée récemment[61]. A l'intérieur de la Réalité du Christ, centre de cette dévotion, nous distinguons un noyau encore plus central, le « Passage » de Jésus, la Croix qui est, en même temps, le trophée de la victoire. Par exemple, la section initiale du psautier, les psaumes 1 à 3, trois chants complètement indépendants l'un de l'autre, et très différents en eux-mêmes, rendent un son commun, celui de la Croix, pour la piété africaine à l'époque de la persécution de Dèce. La Croix est évoquée par le *lignum vitae*, *plantatum secus decursus aquarum*, l'arbre de vie d'où découlent les eaux baptismales[62], c'est du haut de cet arbre que le Seigneur fait connaître sa royauté jusqu'aux confins de la terre : *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus*[63], c'est sur lui qu'il meurt pour ressusciter, victorieux, d'entre les morts : *Ego dormivi et soporatus sum et exsurrexi, quoniam Dominus suscepit me*[64].

crucifixi) sperare se dicit » *Explan.* ps. 36, 36 (éd. Petschenig, CSEL, 64, 99). Mais cf. aussi saint Jérôme, *Tract.* de ps. 90 (éd. Morin, *Anecd. Maredsol.*, III, 2 (1897), pp. 114 et s.; III, 3 (1903), p. 68. Dans son article *Das Gebet zu Christus beim hl. Hieronymus* (*Trierer Theol. Zeitschr.*, 60 (1950), pp. 171-178), K. Baus a montré combien cette psalmodie au Christ était fréquente ailleurs chez saint Jérôme. Il compte faire la même démonstration pour l'œuvre de saint Ambroise, dans une étude à paraître.

60. Cf. par exemple saint Thomas, *In ps. 16, 4* : « vel duae alae sunt duo brachia Christi extenta in cruce ».

61. Cf. F. Büchsel, art. ἀλληγορέω, dans TW, I, p. 264, l. 6.

62. Cf. Ps.-Cyprien, *De Montibus Sina et Sion*, 9 (Hartel, CSEL, 3t3, 115).

63. Cf. *ibid.*, 8 (p. 112). Avec au v. 7 *a* la leçon typiquement africaine : « Adnuntians *imperium* ejus », leçon à laquelle la perspective staurocentrique du psaume donne son relief.

64. Cf. Cyprien, *Test.*, 2, 24 (Hartel, CSEL, 3-1, 91); cf. *supra*, p. 7.

Il reste finalement la question de savoir comment l'Église des martyrs s'est comportée vis-à-vis des passages des psaumes qui ne se prêtaient pas à la christologisation. Qu'a-t-elle fait de ces parties du vieux livre, d'un caractère nettement « infra-chrétien » dans lesquels, par exemple, le psalmiste déplore le sort des défunts abandonnés par Dieu, sans consolation, ou dans lesquels il se met à maudire sans ménagement [65] ? Certainement, elle s'est souvent efforcée, surtout en milieu alexandrin, d'effacer la différence de niveau des deux Testaments par des artifices allégoriques [66] ; mais elle a sûrement aussi eu recours au procédé plus sympathique qui consiste simplement à dépasser le texte dans l'esprit du Nouveau Testament. Il n'est pas nécessaire pour cela d'aller jusqu'à modifier audacieusement le texte, comme l'a fait Paul dans Eph., 4, 8, où il transforme le Dieu-Roi Yahweh exigeant du psaume 67, par une interprétation christologique, en le Dieu-Roi Jésus-Christ donnant (il lit simplement « il a donné » au lieu de « il a reçu des dons » [67]) ; il s'agira le plus souvent de mettre mentalement un passage comme entre parenthèses [68]. La chose va de soi pour des âmes simples, même beaucoup de siècles plus tard. Thérèse de l'Enfant-Jésus écrit qu'elle ne prononce qu'à regret, tous les jours à Sexte, le verset du psaume 118 :

65. Pour les psaumes de malédiction, la christification à partir d'en bas est certainement très utile : *Psalmus vox Christi judicis*. De même les psaumes où l'auteur se réclame de sa propre justice : le scandale disparaît dès qu'on les met dans la bouche *du* Juste.

66. Ainsi au ps. 6, 6 (*non est in morte qui memor sit tui. In inferno autem quis confitebitur tibi*), Origène dit qu'il s'agit là de la mort de l'âme, du péché; Cyprien, lui, utilise le double sens de *confiteri*, qui signifie « louer », tout en étant en même temps un terme technique de la pénitence ecclésiastique. Il en tire un avertissement sur l'impossibilité de faire pénitence après la mort, et un argument à l'appui de ce qu'il prêche : « Dum in carne est quis, exomologesin facere debet » (*Test.*, 3, 14; Hartel, CSEL, 3-1, 182).

67. Dans le même sens que la parole du Seigneur transmise par Actes, 20, 35 : il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir, cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 328, et J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 421.

68. Le problème des psaumes de malédiction a été résolu récemment de la même façon par H. Junker, dans *Pastor Bonus*, 51 (1940), pp. 65-74. Cf. déjà dans le même sens J. Ecker, *Porta Sion. Lexicon zum lateinischen Psalter*, Trèves, 1903, p. 1, note 1 : « Lorsque d'ailleurs quelques expressions de la « hebraïca veritas » choquent par leur imperfection spécifiquement vétéro-testamentaire, l'orant du Nouveau Testament saura les traduire dans un latin chrétien et catholique. »

Inclinavi cor meum ad justificationes tuas propter retributionem, et qu'elle se hâte d'ajouter intérieurement : « O mon Jésus, vous savez que ce n'est pas pour la récompense que je vous sers, mais uniquement parce que je vous aime, et pour sauver les âmes[69]. » L'invocation par laquelle elle débute ainsi montre combien la tradition, léguée par l'Église des Martyrs, d'adresser la psalmodie au Christ, était encore naturelle dans un carmel français de la fin du XIX[e] siècle.

Telle est la dévotion aux psaumes de l'Église des Martyrs. Elle connaît à peine les différences de pays ou d'écoles. A Alexandrie, cependant, on a une antipathie hellénistique et néo-platonicienne à l'égard de la typologie, et on préférerait entendre partout dans les psaumes la voix de l'âme[70] au lieu de la voix du Christ, même s'il faut pour cela faire appel à un genre d' « allégorie » philonienne[71] tout à fait étranger à l'interprétation traditionnelle des psaumes. Sans doute, cette évolution d'une interprétation surtout typologique à une interprétation surtout allégorique est devenue d'une importance décisive dans l'histoire de l'interprétation ecclésiastique des psaumes[72], mais elle n'a pris nulle part

69. Saint Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Conseils et Souvenirs*, Appendice à l'édition de l'*Histoire d'une Ame écrite par elle-même*, éd. de 1924, p. 289. [Un examen de l'ensemble de l'œuvre de la sainte montre d'ailleurs qu'elle prie *toujours* les psaumes au Christ. N.D.T.]

70. Cf. la tentative d'Origène pour comprendre le « ego » du ps. 3, 6 *a*, comme le « moi » de l'âme prisonnière du corps, à l'encontre de la tradition unanime (cf. *supra*, notes 23-26). R. Cadiou, *Commentaires inédits de Psaumes*, Paris, 1936, pp. 73 s. Même dans ses sermons au peuple, il ne renie pas cette tendance : homélie sur le livre des Rois, 1, 9 (Baehrens, GCS, VIII, 16). Il s'agit du ps. 140, 2 *b* : « elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum » et de sa très ancienne interprétation staurocentrique : « elevatio manuum » = les bras du crucifié. Le premier témoin en est Cyprien, *Test.*, 2, 20 (Hartel, CSEL, 3-1). Cette interprétation est écartée par lui avec la remarque « quae de crucis sacramento et affixione manuum Salvatoris intelligi tritum iam et a multis saepe dissertum est ». Contre ces « usitatae et attritae dissertationes », il propose la sienne, qui évidemment roule sur l' « elevatio actuum hominis a terra » et qu'il présente comme « aliquantulum innovatae ». Cet arrière-plan permet de comprendre l'origine origéniste de l'interprétation anthropocentrique de Jo., 7, 38 (Flumina de ventre Christiani) qui a remplacé l'ancienne interprétation christocentrique (Flumina de ventre Christi) (cf. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, dans *Biblica*, 22 (1941), pp. 269-302 et 367-403).

71. Cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, pp. 178-190 et *passim*.

72. Toute l'histoire de l'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne dépend plus ou moins d'une saine distinction entre

le caractère révolutionnaire[72] que prendra plus tard le mouvement « antiochien » correspondant, tout au moins dans la forme que nous rencontrons dans les commentaires des psaumes de Théodore de Mopsueste[74]. Il y a là une analogie avec les résistances théoriques d'Origène contre la prière au Christ. Pour celui qui écoute plus attentivement, les mêmes sons de dévotion primitive aux psaumes s'entendent aussi bien sur les rives du Nil que sur celles du Tibre et du Rhône, sur les côtes de l'Asie Mineure ou de l'Afrique du Nord. *Pour l'Église des Martyrs, le psautier est un livre sur le Christ, un livre qui chante le* Kyrios *élevé sur la croix; et ces chants parlent de Lui, ou Lui parlent, ou Le montrent Lui-même parlant à son Père*; la prière *ad Christum* ayant un rôle central. *Psalmus vox de Christo! Psalmus vox Ecclesiae ad Christum! Psalmus vox Christi ad Patrem!*

Telle est la réponse à la question de savoir pourquoi les Anciens ont tant aimé le psautier et en ont fait toujours plus nettement *le* Livre de chant et de prière de la liturgie chrétienne. On voyait en lui un *Livre des chants du Christ* et un *Livre de prières au Christ*. L'Église des Martyrs pouvait lui sacrifier sans regret le recueil respectable des hymnes christologiques de sa première jeunesse; elle pouvait y trou-

ces deux catégories exégétiques. Actuellement un consensus se dégage peu à peu sur la distinction entre allégorie et typologie, après les grandes divergences de vues des dix dernières années. L'exposé jusqu'ici le plus complet de la controverse sur les sens de l'Écriture est celui de J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, dans *Cahiers de la Nouv. Rev. Théol.*, VI, Tournai-Paris, 1949, p. 98; cf. aussi P. Th. Camelot, dans *La Maison-Dieu*, 25 (1951), pp. 149 s. (Compte rendu de l'œuvre de J. Daniélou, mentionné note 73.)

73. Ainsi est-il significatif que lorsqu'il tente de s'évader hors de l'interprétation traditionnelle de l' « ego » du ps. 3, 6 (*supra*, note 69), Origène commence néanmoins par reproduire fidèlement l'ancienne interprétation typologique staurocentrique. Ailleurs il semble même s'en contenter. Cf. Cadiou, *Commentaires inédits*, p. 127.

74. Par exemple, dans son commentaire sur le ps. 3 (Devreesse, pp. 16-20), il ne fait même pas mention de l'ancienne interprétation christologique, mais considère uniquement le psaume comme prononcé « in persona David ». Quelle que soit à nos yeux l'évidente justesse d'une pareille interprétation, son caractère révolutionnaire ne doit pas nous échapper, vu l'unanimité de la tradition contraire signalée plus haut (cf. notes 23 à 26 et n. 71). Ces rapports de l'école alexandrine et de l'école antiochienne avaient déjà été remarquablement étudiés par Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, 1878, pp. 338-346. « Scripture and its Mystical Interpretation. »

ver l'expression de sa pensée la plus intime devant « Celui qui est assis sur le trône, et devant l'Agneau », avec la conscience reconnaissante et joyeuse qu'à elle seule, qui croyait au Christ, était donné le sens plénier d'un livre de prières, qui, aux mains de l'orant juif, ne pouvait que rester éternellement une « lettre ».

L'importance de ce résultat de nos recherches pour la compréhension de l'usage liturgique des psaumes est évident[75]. La dévotion aux psaumes, dans la période de formation de nos formules liturgiques, n'est au fond qu'un stade ultérieur de développement de la dévotion dans l'Église des Martyrs; les accents peuvent y avoir été répartis autrement, mais rien d'essentiel n'y a été modifié. Dans ce cadre, les formules fondamentales que nous avons dégagées seront la base indispensable de toute interprétation de l'usage liturgique des psaumes[76].

IV

Une telle interprétation soulèvera nécessairement une dernière question : jusqu'à quel point une compréhension christologique des psaumes peut-elle revendiquer une valeur indépendante du temps? N'a-t-elle pas, en définitive, ses racines dans des circonstances contingentes, par exemple, dans les exigences de la polémique antijuive, ou dans les

75. Importance qui dépasse la question de la psalmodie liturgique. Erik Peterson se plaint expressément dans une remarque de son *Buch von den Engeln* (Leipzig, 1935), p. 21, qu'on se soit si peu attaqué à l'étude de l'exégèse patristique des psaumes, « si importante pour l'histoire de la piété antique ». Signalons simplement ici l'importance de l'interprétation christologique du Psautier dans l'art chrétien primitif, par exemple, le rôle dans l'iconographie de la croix de certains versets de psaumes interprétés en fonction du Christ. Ainsi ps. 90, 13 *b* : « conculcabis leonem et draconem » (cf. F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, 3 (1932), p. 183, et Stauffer, *Theologie des N. T.*, p. 111, et appendice, pp. 69-71), et ps. 95, 10 *a* : « Regnavit a ligno Deus. » De même l'interprétation des ps. 18, 23, 46 et 72, en fonction de l'Ascension du Christ (cf. H. Gutberlet, *Die Himmelfart Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis in hohe Mittelalter*, Strasbourg, 1934, et la récente étude de J. Daniélou sur les psaumes de l'Ascension dans *Bible et liturgie*, pp. 409-428.

76. Cf. ce que dit Jos. A. Jungmann, ZKT, 66 (1942), pp. 40-44, sur l'interprétation des psaumes dans les textes liturgiques des dimanches après l'Épiphanie; cela relève de ce que nous avons appelé la « christologisation à partir d'en haut ».

catégories exégétiques helléniſtiques ? Ni l'un ni l'autre : il est clair qu'elle s'enracine dans la compréhension néo-testamentaire des psaumes. Nous ne pouvons que l'indiquer sommairement ici.

D'une part, le Nouveau Testament, quand il s'agit de l'Ancien, voit partout les types du Christ et du Laos[77], tandis que l'allégorie proprement dite dans le sens de Philon lui est à peu près étrangère[78]. D'autre part, la compréhension « christo »-logique des expressions « théo »-logiques de l'Ancien Testament, c'est-à-dire ce que nous avons appelé la christologisation à partir d'*en haut*, est un des traits les plus distinctifs de la christologie néo-testamentaire[79]. Le Nouveau Testament lui-même a christologisé des passages des psaumes, comme le prouveront trois exemples que l'on pourrait facilement multiplier, notamment par des citations pauliniennes[80]. La façon dont le Seigneur lui-même, dans Jo., 13, 18, cite le psaume 40, dont le sens textuel n'est certainement pas messianique, et le voit accompli dans l'épisode de Judas : « Afin que l'Écriture s'accomplisse : celui qui mange mon pain a élevé contre moi son talon », répond pleinement à ce que nous avons appelé la « christologisation à partir d'*en bas* » ; le Seigneur lui-même reconnaît sa propre voix dans celle du juste innocent et persécuté. D'un autre côté, il n'hésite pas, dans le sens d'une « christologisation à partir d'*en haut* », à prendre à son compte des paroles sur Dieu dans le psautier ; dans Mt., 21, 16, il applique les termes du psaume 8, 3 *a*, relatifs à la louange que Yahweh se fait donner par la bouche des enfants, aux hommages messianiques que les enfants de

77. Cf. Goppelt, *Typos*.

78. Dans l'interprétation paulinienne de l'Écriture, l'accent décisif est mis sur la typologie, non sur l'allégorie : les recherches récentes le montrent de plus en plus nettement, cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique*, et déjà dans le même sens P. Feine, *Theologie des N. T.*, 7, Leipzig, 1936, p. 213.

79. Cf. Stauffer, *Die Theologie des NT*, note 345. « Le Nouveau Testament fait un usage christologique courant des noms divins de l'Ancien Testament. »

80. Pour la christologisation à partir d'en bas, cf. l'usage du ps. 8 dans une typologie du Christ Adam : 1 Cor., 15, 27 ; Eph., 1, 22 ; Hebr., 2, 5-9. Pour la christologisation à partir d'en haut, cf. outre le ps. 67 (Eph., 4, 8, voir *supra*, p. 14 et note 66), Hebr., 1, 1-12 à propos du ps. 101.

Jérusalem viennent de lui apporter, et qui ont scandalisé les « Savants en Écritures » oublieux des Écritures[81]. Le *Peri emou* de Luc, 24, 44, au début de l'enseignement sur l'Ancien Testament qu'il donne à ses disciples après sa résurrection, et qu'il inscrit comme un mot d'ordre s'appliquant expressément au livre des psaumes, vise donc le sens christique dans son ensemble, tel qu'il se réalise par les deux chemins de la christologisation à partir d'*en bas* et par celle à partir d'*en haut* : « Tout doit s'accomplir de ce qui a été écrit sur moi dans la Loi de Moïse, dans les prophètes *et dans les Psaumes.* » Quand, enfin, dans les Actes, 7, 59, Étienne s'approprie les mots du psaume 30, que le Maître avait adressés à son Père sur la croix, et, en les modifiant légèrement[82], les adresse en mourant non pas *avec* le Christ au Père, mais directement *au* Christ : « Seigneur Jésus, recevez mon esprit », il applique au fond le principe de la christologisation à partir d'*en haut*, et la prière du premier martyr expirant devient la première expression de la prière psalmique au Christ.

On ne peut écarter d'un revers de la main, comme impossible, une interprétation des psaumes aussi clairement fondée dans les documents du Nouveau Testament. Évidemment, il y a une sensible différence entre le devoir, pour l'exégèse scientifique, de considérer d'abord ce que le psalmiste de l'Ancien Testament a voulu dire quand il a écrit le psaume, et le fait, pour la dévotion chrétienne, de se contenter de ce minimum. Elle sera toujours portée à christologiser le psautier, parce que c'est seulement sur cette donnée qu'on peut prier; et, dans cette voie, elle retrouvera toujours les expressions fondamentales formulées par la dévotion de l'Église des Martyrs sur la base des principes

81. Cette christologisation à partir d'en haut que le Seigneur lui-même a pratiquée (cf. Didachè, 10, 6 : *Hosannah Deo David*) est absolument indépendante du contexte du ps. 8, que saint Paul, on le sait, rapporte au Christ comme « christologisation à partir d'en-bas » (cf. *supra*, note 78). Cas exceptionnel à l'intérieur du Nouveau Testament où les deux catégories exégétiques sont appliquées au même psaume.

82. Que saint Étienne n'ait pas l'intention de changer le sens du psaume, cela résulte nettement du fait qu'un parallèle exact avec la prière du Christ en croix est ouvertement visé. Autrement, il serait difficile d'expliquer la correspondance des deux prières d'Étienne avec les deux prières du Crucifié, les deux étant propres à Luc.

néo-testamentaires d'interprétation. Quoi qu'il en soit, toute psalmodie liturgique, même dans une traduction achevée, restera problématique, tant que cette dernière et définitive « traduction » christologisante ne rejoindra pas celle qui, seule, a permis au psautier de devenir le livre de prières de l'Église.

Il existe à Trèves un tableau, probablement du début du XV[e] siècle, travail important provenant de l'Allemagne méridionale, qui représente le Crucifié entre la Vierge et saint Jean; à gauche du spectateur, à genoux, au premier plan, une religieuse reconnaissable comme étant la donatrice, parce qu'elle est représentée à une plus petite échelle que les autres personnages, émet un ruban de paroles qui monte jusqu'au Crucifié; ce sont les premiers mots du psaume 50 : *Miserere mihi Deus*. Nous nous rappelons que, près de mille ans plus tôt, l'Église des Martyrs d'Égypte a dû réciter ce même psaume dans le même esprit, comme le montre suffisamment l'addition chrétienne *Tu m'aspergeras avec l'hysope par le sang du bois*[83]. Ce qui, au premier abord, peut apparaître comme une déviation de la piété médiévale envers le Christ, se révèle, à l'examen plus attentif, comme un héritage authentique de l'esprit de prière des premiers chrétiens. Serait-il admissible que notre génération n'osât plus participer à ce concert merveilleux et universel de la dévotion des premiers chrétiens aux psaumes, et de celle du moyen âge[84], dont les échos se propagent

83. Cf. p. 13.

84. Raoul de Rivo († 1403), doyen de Tongres, est un important témoin de cette tradition. Cf. surtout le ch. 12 de son *Tractatus de psalterio observando*, intitulé « In quibus singuli psalmi scripti sunt de Jesu Christo » (éd. C. Mohlberg, 1911-1915, II, pp. 208-214). C'est la survivance d'une collection de titres christologiques de psaumes issue de l'ancienne Église, dont on peut déjà constater l'existence au temps de Grégoire de Tours († 594) et qui circulait sous le nom de « Argumenta in psalmos ex dictis Origenis ». L'édition par le P. Donatien de Bruyne de ce texte extrêmement important pour l'histoire de la survivance de la piété des psaumes de l'Église des Martyrs m'a été communiquée aimablement par le P. C. Mohlberg le 23 février 1947 : *Préfaces de la Bible latine* (Namur, 1920), pp. 82-90, § 31, Arg. 2. Cette édition n'a qu'un caractère provisoire : cf. *Rev. bén.*, 31 (1914-1919), p. 375. Se basant sur des critères philologiques, le P. Vaccari pense pouvoir dater la collection du V[e] siècle (lettre du 6 juin 1949). La christologisation à partir d' « en-bas » y joue dans quarante-sept cas, celle à partir d' « en-haut » dans quatre-vingt-dix-neuf; quatre cas sont douteux.

jusqu'en plein XIX[e] siècle[85] ? Ce serait rompre avec une tradition qui remonte, par delà le moyen âge, jusqu'à la dévotion de l'Église des Martyrs et, avec elle, plonge ses racines dans le Nouveau Testament.

Balthasar Fiscer.

Titres pour les Psaumes*

1. La croix du Christ, arbre de vie et source du baptême.
2. Le Christ, le Seigneur élevé sur la croix, vainqueur de ses ennemis et roi du monde.
3. Action de grâces du Christ pour sa résurrection.
4. Dans la paix du Christ.
5. Appel matutinal au Christ.
6. Christ, aie pitié de nous.
7. Le Christ, juste juge.
8. Le Christ glorifié, roi de la création.
9. Venue du Christ pour la rédemption et le jugement.
10. Confiance dans la justice du Christ.
11. Le Christ est fidèle et le monde menteur.
12. Demande de la lumière dans une nuit obscure.
13. Prière au Juge éternel, pour être délivré des impies.

85. La Compilation la plus importante dans ce domaine est ici celle de l'Abbé de Beuron Maur Wolter, *Psallite sapienter*, Fribourg, 1904-1907, 3 vol., où revit de manière surprenante l'héritage de la piété psalmique de l'ancienne Église. L'auteur toutefois vise immédiatement à aider l'usage liturgique des psaumes et n'indique pas ses sources. On sait qu'il ne connaît la tradition patristique que de seconde main, principalement à travers l'œuvre monumentale (6 in-folio) du Jésuite français Th. Le Blanc, *Analysis Psalmorum Davidicorum cum commentario amplissimo, in quo non tantum sensus litteralis sed etiam omnes mystici exponuntur* (Lyon, 1665-1677), cf. la recension de l'ouvrage de Wolter par A. Miller dans J. Uttenweiler, *Maurus Wolter dem Gründer Beurons zum 100 Gebuststag* (1925).

* Ces titres de psaumes ont été élaborés en « séminaire » par M. le professeur B. Fischer, avec ses étudiants. On appréciera, surtout après avoir lu l'article qui les justifie, toute leur valeur de suggestion pour la célébration de l'office. Le C.P.L., qui envisage de les éditer en feuillets à insérer dans les bréviaires, réserve tous ses droits sur cette traduction.

14. Le chemin vers la tente du Christ.
15. Le Christ et ses membres espèrent en la résurrection.
16. Cri de confiance d'un innocent au Christ.
17. Le Christ est ma force.
18. Le Christ, notre soleil et notre loi.
19. Prière de l'Église pour la gloire du Christ.
20. Le Christ vainqueur.
21. Le Christ avec ses membres pousse un cri de souffrance et affirme sa certitude de la résurrection.
22. Le Christ bon Pasteur.
23. Le Christ, roi de gloire, entre dans son sanctuaire.
24. Seigneur, montre-nous ton chemin.
25. Voix de l'Église qui a été purifiée par le Christ.
26. Le Christ, lumière et salut des baptisés.
27. Appel du troupeau en détresse à son Pasteur.
28. Les hauts faits du Christ en faveur de son peuple.
29. Action de grâces pour la Rédemption.
30. Prière de l'homme persécuté.
31. Bonheur du pardon des péchés.
32. Puissance du Christ créateur, son amour rédempteur.
33. « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. »
34. L'Église persécutée appelle le Christ au secours.
35. Le Christ source de vie.
36. Le Christ, notre unique salut.
37. Le Christ frappé à cause de nos péchés.
38. Le Christ, espérance de ceux qui doivent mourir.
39. « Voici que je viens... pour faire votre volonté » (Hebr., 10, 7).
40. Le Christ et son Corps trahis, bafoués, puis glorifiés.
41. Désir du Christ Eau-vive.
42. Désir de l'autel du Christ.
43. Appel au secours du peuple fidèle de Dieu, à son roi et sauveur.
44. Chant de noces du Christ et de son épouse.
45. Le Christ, Seigneur des armées, garde merveilleusement son Église.
46. Le Seigneur glorifié, roi des nations.
47. Sion de la terre et du ciel, belle et forte par la miséricorde du Christ.
48. Consolation du pauvre : le Christ le relèvera.
49. Le Fils de l'Homme juge selon le sacrifice véritable.

50. Christ, aie pitié de moi et lave-moi de ton sang.
51. Le Seigneur anéantit Satan et son parti, et fait habiter les justes dans sa Maison.
52. Prière au Juge éternel, pour être délivré des impies.
53. Le Christ et le chrétien arrachés au danger.
54. Le Christ et son Corps persécutés par l'ennemi, trahis par l'ami.
55. Danger mortel et résurrection du Christ et du chrétien.
56. Parais dans ta splendeur au-dessus des cieux, Seigneur Jésus.
57. Jugement du Christ sur les juges injustes.
58. Le Christ, source de notre force dans le combat contre la méchanceté des hommes.
59. Le Christ, notre certitude jusque dans la défaite.
60. Abrités sous les ailes du Christ.
61. Repos dans le Christ, qui nous sauve et nous récompense.
62. Désir de s'abriter sous les ailes du Christ.
63. Appel au Christ contre les embûches de l'ennemi.
64. Le Christ qui donne la fécondité.
65. L'univers loue le Christ pour la vie nouvelle.
66. Prière pour la lumière du Christ.
67. Le Christ monté aux cieux répand ses bienfaits.
68. Plainte du Christ et de son Église pendant la Passion : leur certitude d'être exaucés.
69. « Seigneur, hâte-toi de me secourir. »
70. De l'enfance à la vieillesse, le Christ est notre refuge.
71. Le Christ, roi et sauveur du monde.
72. Le Christ, « rocher de mon cœur et ma part à jamais ».
73. Appel de l'Église persécutée au Christ créateur et rédempteur.
74. Le Christ, juge de ses ennemis.
75. Le Christ vient en gloire pour juger et sauver.
76. Le Sauveur ne peut abandonner son troupeau.
77. Le Seigneur fait paître son peuple d'un cœur parfait.
78. Le sang des martyrs crie vers le Christ.
79. « Seigneur, fais luire ta face sur ton troupeau persécuté. »
80. Celui qui écoute le Christ, le Christ le nourrira.
81. « Lève-toi, Seigneur, et juge la terre. »
82. « Seigneur, ne reste pas en silence : ton Église est entourée d'ennemis. »
83. L'autel du Christ est notre patrie.

84. Consolation et espérance des prisonniers rapatriés.
85. « Tu es bon et doux, Seigneur. »
86. Toutes les sources de l'humanité sont dans l'Église du Christ.
87. Prière dans une grande détresse.
88. Le Christ, David véritable.
89. La miséricorde du Christ sur notre vie passée.
90. A l'abri près du Seigneur.
91. Le Christ donne aux siens de porter des fruits.
92. Gloire royale du Ressuscité.
93. « Viens, Seigneur, juger et récompenser. »
94. Chant de jubilation au Christ, pasteur de son peuple.
95. Le Seigneur élevé sur la croix, roi et juge de l'univers.
96. Puissance et gloire du Christ à la Parousie.
97. Louange au Christ, roi de l'univers.
98. Le Seigneur est un roi saint.
99. Le Christ, pasteur de son peuple.
100. Bonnes résolutions du matin.
101. Le Christ, notre consolation dans la maladie et la misère.
102. « La miséricorde du Seigneur dure d'éternité en éternité. »
103. Sagesse du Seigneur dans la première et la seconde création.
104. Fidélité du Seigneur envers le peuple de l'Alliance.
105. Miséricorde du Seigneur envers son peuple infidèle.
106. « Rachetés, rendez grâces au Seigneur pour sa miséricorde! »
107. Confiance victorieuse dans le roi de l'univers.
108. Le Christ et ses membres se plaignent d'ennemis méchants.
109. Le Christ, roi, prêtre et vainqueur.
110. Louange au Christ qui toujours rachète et pardonne.
111. Le Christ, notre lumière dans les ténèbres.
112. Le Sauveur et l'époux de l'Église.
113. Chant d'action de grâces pour le baptême.
114. Chant d'action de grâces pour la délivrance de la mort éternelle.
115. Nous voulons offrir à Dieu un sacrifice d'action de grâces.
116. Louange à la miséricorde du Christ.
117. Chant pascal du Christ.
118. L'amour du Christ est notre loi.
119. Désir de la paix de Dieu.
120. A l'abri sous la protection du Christ.
121. Paix de la cité glorieuse de Dieu.
122. Les yeux levés vers le Christ, notre maître compatissant.

123. Action de grâces des rachetés.
124. Le Christ, notre espérance.
125. Le Christ nous ramène de captivité dans notre patrie.
126. « Sans moi vous ne pouvez rien faire. »
127. L'Église, famille de Dieu, chargée de ses bénédictions.
128. Appel au Christ, juste juge.
129. Dans la misère du péché, appel suppliant au Christ rédempteur.
130. Abandon au Christ, en humilité et esprit d'enfance.
131. Promesse de la royauté glorieuse du Christ.
132. Voyez comme la charité du Christ nous réunit !
133. Louange au Christ, jusque dans la nuit.
134. Louange au Christ, Sauveur de son peuple.
135. Louange de la miséricorde du Christ.
136. Nostalgie de la Jérusalem éternelle.
137. Du Seigneur vient aux humbles le secours et le salut.
138. « Je connais mes brebis. »
139. Le Christ, notre refuge dans le combat.
140. Le Christ élève les mains pour le sacrifice du soir.
141. « Je t'appelle avec une grande voix. »
142. « Seigneur, aide-nous, nous sommes faibles! »
143. Le Christ, notre rocher et notre forteresse.
144. Le Christ est près de tous ceux qui l'invoquent.
145. « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés. »
146. Sollicitude du Christ pour les hommes et le monde.
147. « Jérusalem, loue celui qui te nourrit et te donne la paix! »
148. Que le ciel et la terre chantent le Christ créateur!
149. Chantez le roi qui donne la victoire à ses fidèles!
150. Que tout ce qui a une voix loue le Seigneur!

AUX ORIGINES DU BRÉVIAIRE ROMAIN

De la répartition de l'office entre les diverses Églises urbaines du V^e^ au VIII^e^ siècle

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les origines de l'office divin sont assez obscures jusqu'au VIII^e^ siècle. Cela tient, non seulement à la rareté des témoignages, mais aussi, et surtout, à la grande diversité régnant d'une Église à l'autre; de telle sorte que la présence d'un usage dans un lieu déterminé ne prouve pas du tout qu'il ait été suivi ailleurs. De plus, la stabilisation et même la fixité actuelle de la liturgie ont peut-être empêché les historiens de saisir toute la portée de quelques documents du Moyen-Age, ou, au contraire, les ont-elles portés à majorer la valeur de certains autres.

La lecture d'un certain nombre de textes, la plupart bien connus des historiens de la liturgie, relatifs à la célébration de l'office à partir du V^e^ siècle, m'a amené à critiquer les positions acquises sur l'organisation des Heures dans les églises que l'on appellera plus tard séculières et m'a fait retrouver les éléments d'une célébration conçue en fonction de l'Église particulière, localisée dans une cité, d'où le christianisme rayonnait sur le territoire environnant. Pour comprendre ces textes et en tirer tous les renseignements qu'ils contiennent, il faut faire abstraction, non seulement de la législation actuelle, avec l'obligation personnelle de la récitation privée du Bréviaire, mais aussi de la pratique, qui a été celle de plusieurs siècles dans tout l'Occident, de l'office canonial attaché à une église déterminée et célébré en commun, au chœur, par tous les clercs bénéficiers.

Je n'ai nullement l'intention de retracer les origines des

Heures de la prière publique dans l'Église latine : je voudrais seulement reprendre, sans m'arrêter à sa composition, la question de l'organisation de cet office pendant la période qui va du V^e^ au VIII^e^ siècle.

*
* *

Le problème de l'office à cette époque se pose tout d'abord en fonction de différentes sortes d'églises. De tout temps, il y eut des catégories distinctes de lieux de culte, mais cette distinction comportait alors une répercussion beaucoup plus grande dans la liturgie. Dès le IV^e^ siècle, nous sommes en possession de renseignements d'une grande clarté pour l'Église de Jérusalem. Le journal de voyage de la pèlerine Égérie[1] énumère les sanctuaires élevés sur les lieux où s'étaient accomplis les grands mystères de la Passion du Sauveur et rapporte comment l'office quotidien y était célébré, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, selon un ordre établi. S'il était beaucoup plus complet qu'ailleurs, en dehors des monastères, il ne faut pas oublier qu'il était à base monastique : Égérie le dit expressément[2]. Le clergé, cependant, n'en était pas absent ; il y venait en petit nombre et à tour de rôle; l'ensemble des clercs n'assistait, avec l'évêque, qu'à la fin des Heures pour dire la prière, réciter les diptyques et donner la bénédiction[3]. Le dimanche, le clergé, évêque en tête, commence l'office de nuit au premier chant du coq, mais il se retire après quelques psaumes, dès que l'évêque a lu l'évangile, pour laisser la place aux moines; il ne revient que le jour venu, pour l'office du matin.

De cette liturgie, deux choses ressortent avec évidence.

1. H. Petré, *Ethérie. Journal de Voyage*, Paris, 1948, dans *Sources Chrétiennes*, 21. Voir le compte rendu de Chirat, dans *Revue du moyen âge latin*, V, 1949, pp. 151-156. Avec lui j'adopte l'appellation Égérie.

2. Cf. Petré, *op. cit.*, p. 188 : *Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendent omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici praeter viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare.*

3. *Ibid.*, p. 190 : *... nam presbyteri bini vel terni, similiter et diacones, singulis diebus vices habent simul cum monazontes... Iam autem ubi coeperit luscescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et supervenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus...*

C'est que, tout d'abord, les Heures de la prière ne sont célébrées en entier et tous les jours dans aucun des sanctuaires de l'Église de Jérusalem. On ne peut donc parler que d'office global de cette Église, et non pas de celui des diverses basiliques ou oratoires particuliers. C'est ensuite que le clergé participe aux offices des différentes églises, même s'il n'a qu'une part assez restreinte dans l'accomplissement de cette prière : deux ou trois prêtres et diacres seulement assistent à la psalmodie; le clergé ne vient que pour la prière sacerdotale. Quelle que soit l'influence que ces usages aient pu avoir sur le développement de l'office dans les autres Églises, voyons ce qui se passait ailleurs.

A Rome, il y avait quatre sortes d'églises : tout d'abord, celles qui porteront un jour le nom de basiliques patriarcales et qui sont les cathédrales de Rome : le Latran, Sainte-Marie-Majeure, Sainte-Croix en Jérusalem, Saint-Pierre au Vatican, Saint-Paul sur la voie d'Ostie, Saint-Laurent sur le tombeau du grand martyr romain, et Saint-Sébastien *ad catacumbas*. Puis viennent les *tituli*, églises presbytérales assurant surtout le service baptismal et pénitentiel, ainsi que celui des sépultures dans les divers quartiers de la ville; chacune avait un prêtre à sa tête. Il y avait ensuite les *diaconies*, églises dirigées par un diacre, qui présidait à l'exercice de la charité dans chacune des sept régions ecclésiastiques de Rome. Enfin, à la périphérie, auprès des cimetières, les *églises cimitériales* suburbaines[4]. De plus, auprès

4. Cf. P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, 3e éd., Paris, 1911, pp. 47 s. Il ne faudrait pas croire cependant que toutes ces églises sont d'institution contemporaine. D'après le *Liber Pontificalis*, le pape Denys (259-268) *presbyteris ecclesias dedit et cymiteria et parrocias dioecesis constituit*, et Marcellus (308-309) *XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi dioecesis, propter baptismum et penitentiam et sepulturas martyrum* (texte restitué par Mgr Duchesne d'après les abrégés, car les manuscrits complets portent : *poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis*) cf. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris, 1886, pp. 164, 165, note 6. Mais il est fort possible que l'auteur se soit contenté de rattacher à d'anciens pontifes les origines de l'organisation des titres telle qu'elle existait de son temps, au VIe siècle. (cf. Viellard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Mâcon, 1941, p. 26). Quant aux diaconies originaires d'Orient (cf. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 1940, pp. 95-142), la première dont on sache le nom est celle de saint Eustache, à laquelle Grégoire II (715-731) céda des biens en location. L'existence même de ces établissements n'est attestée que dans le

des grandes basiliques on trouve dès le V[e] siècle des « monastères » dont les « moines » sont chargés d'assurer les offices, à l'exception des sacrements et de l'Eucharistie. Or ces divers sanctuaires n'avaient pas tous les mêmes offices liturgiques. La *station*, réunion plus ou moins plénière, se célébrait tout d'abord (dès Innocent I, 401-417) aux fêtes de saints et uniquement sur leur tombeau, au cimetière qui conservait leurs restes, soit que la réunion fût présidée seulement par le prêtre du *titulus* dont relevait le cimetière, soit que le pape y prenne part avec tous les *tituli* et leur clergé au complet. Ces fêtes étaient donc essentiellement locales, *ad corpus*, et assurées, selon une certaine répartition, par le clergé de la ville, elle comportaient, non seulement la messe, mais aussi des vigiles[5]. Lorsque l'on commença à transférer des corps saints dans les églises urbaines, le culte dont ils étaient l'objet les y suivit, mais encore uniquement dans le sanctuaire abritant leurs reliques. Ce n'est que peu à peu, de saint Léon à Gélase, lorsque le culte des saints envahit progressivement la ville que l'on abandonna le principe de la célébration unique et locale, et par le fait même la station. Pour compenser cette suppression des réunions plénières du sanctoral, on étendit le même principe au temporal. C'est vraisemblablement au pape Hilaire (461-468) que l'on doit l'institution des stations de carême; en tout cas, sous saint Grégoire (590-604), le nouveau cycle des stations, pour les fêtes des mystères du Seigneur, les dimanches et le carême, était à peu près constitué. Or, chacune d'elles se faisait dans une église différente, soit basilique, soit titre et avec la participation du pape et du clergé de

dernier quart du VII[e] siècle, sous Benoît II (684-685) et Jean V (685-686). Aucune station dominicale ou fériale n'est célébrée dans ces diaconies (cf. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age*, Louvain, II, p. 47).

5. Callewaert, *Sacris Erudiri, Fragmenta liturgica*, Bruges, 1940, p. 180; Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, p. 50, parle de vigiles stationales et cite le témoignage de saint Jérôme et de la *Vita Melaniae Iunioris*. En fait, le mot n'est pas employé dans ces textes; il y est parlé seulement de *vigiliae solemnes* pour des fêtes; mais puisque celles-ci se célébraient alors avec station *ad locum depositionis* on est en droit de conclure à l'existence de vigiles stationnales. On sait d'ailleurs que le *natale Petri de Cathedra* se célébrait au Vatican. Or, en 450, Valentinien III vint à Rome et prit part à la solennelle vigile nocturne de cette fête, le 22 février, dans la basilique avec le pape et de nombreux évêques (cf. P. L., 54, 857-860).

toute la ville[6]. Les Heures de l'office : vigiles, laudes et vêpres, étaient célébrées solennellement dans les grandes basiliques par les « moines » qui y étaient affectés, avec une participation plus ou moins grande du clergé de ces églises[7]. Quant aux titres, nous n'avons pas de renseignements positifs sur leur office; or, étant donné que c'étaient des églises destinées, en principe, à assurer le service des sacrements et des sépultures dans les divers quartiers de la ville, il n'est pas sûr qu'elles eussent alors d'office quotidien complet, faute de personnel sans doute. Comment auraient-elles pu, en particulier, assurer les vigiles, avec un seul prêtre et quelques lecteurs et acolytes ? Et puis si ces églises avaient pu avoir leurs vigiles solennelles, pourquoi les papes auraient-ils fondé des « monastères » auprès de leurs basiliques, où pourtant il devait y avoir un clergé plus nombreux ? Je pense donc que les « titres » n'avaient, en dehors des dimanches et des fêtes, qu'un service liturgique assez réduit, ne comportant peut-être que les laudes et les vêpres. Par ailleurs, lorsque les fêtes de saints commencèrent à se célébrer en dehors du lieu de la sépulture ou de l'église où l'on avait transféré les reliques, il y eut un double office nocturne : celui du saint et celui du jour; mais cette superposition se limitait aux vigiles[8].

De tout ceci, il résulte qu'à Rome existait également le

6. L'office solennel des jours de station, présidé par le pape, n'était cependant pas le seul qui eût lieu en ces jours à Rome. Après lui, les prêtres titulaires allaient dans leurs églises célébrer l'Eucharistie pour leurs fidèles; car les dimanches et les jours liturgiques de la semaine, la messe se disait dans chaque *titulus*.

7. Mgr Callewaert a montré que l'Église de Rome avait dès avant saint Benoît toutes les Heures de l'office; en particulier les laudes à la fin du V^e^ ou au début du VI^e^ siècle et les vêpres au début du VI^e^ siècle (cf. *Sacris Erudiri*, pp. 62, 67-89 et 102). Quant aux petites Heures, introduites par les moines, elles conservèrent encore pendant un certain temps leur caractère de prière privée; elles ne devinrent partie intégrante de la prière officielle que lorsque le clergé lui-même y prit part et les adopta, probablement vers le VIII^e^ siècle.

8. Amalaire avait trouvé dans ses anciens antiphonaires de provenance romaine deux offices pour une série de fêtes anciennes : Noël, saint Étienne, saint Jean, saints Innocents, saint Jean-Baptiste, saints Pierre et Paul, saint Laurent, Assomption, saint André. Le premier se célébrait *in initio noctis*, sans invitatoire et sans alleluia; l'autre après minuit, avec invitatoire et alleluia au III^e^ nocturne. Les Heures du jour n'étaient pas doublées. Ces deux offices étaient festifs et semblent avoir été célébrés dans des églises différentes.

principe de la répartition de la liturgie, et probablement de l'office divin, entre les différentes églises, avec une certaine participation du clergé dans les divers sanctuaires de la ville.

On sait qu'il y avait ailleurs, en Orient et dans les Gaules, une organisation stationale analogue à celle de Rome, encore que l'inspiration pût en être toute différente. Il existe des témoignages pour l'Arménie, la Palestine, Antioche, Oxyrhynque, Augsbourg, Mayence, Cologne, Trèves, Metz, Tours, Angers[9]. Pour les environs de Rome, on s'efforçait d'y imiter la répartition de l'office en *stations*, comme en témoigne l'Ordo XXIV. De même le décret de Pélage-Gélase (VI[e] siècle) y suppose un seul office journalier, auquel assistent évêque et clergé[10].

La liturgie d'Espagne antérieure à la conquête musulmane de 712 nous est connue par quelques manuscrits qui contiennent, sur le sujet qui nous intéresse, un petit nombre d'indications. Les rubriques des trois derniers jours de la semaine sainte dans le *Liber Ordinum*[11] distinguent entre l'église principale de la cité et les *titres*, et elles prévoient que l'office du vendredi sera unique et aura lieu d'abord dans l'église principale, pour se terminer dans celle dédiée à la Croix. Le samedi, l'office était aussi unique en principe; mais s'il y avait une nécessité, on pouvait le célébrer, avant les vigiles solennelles, dans les titres[12]. Le jeudi, l'office préparatoire avait lieu dans les titres et la messe principale seulement, semble-t-il, dans l'église principale[13]. Par ailleurs, nous savons que l'office des églises séculières était distinct des usages monastiques et que les conciles recom-

9. Bourque, *Étude sur les Sacramentaires romains, Les Textes primitifs*, Rome; *Pontif. Istituto di Archeologia Cristiana*, 1949, p. 291; et J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, trad. française, I (Aubier, 1950), p. 89, n. 41.

10. Andrieu, *Les Ordines Romani*, III, pp. 280 s.; et *Sacris Erudiri*, p. 98.

11. Férotin, *Le Liber Ordinum*, Paris, 1904, col. 187 s.

12. *Si necessitas exegerit, ante vigilie sollemnitatem, per titulos infra ecclesiam principalem constitutos, seu per ecclesias in convicinitate principalis ecclesiae sitos, accedens presbiter ad ecclesiam ubi altare vestiendum est, incipit dicere lectionem* (*ibid.*, col. 204).

13. *Incipit officium quod dicendum est in Cena Domini ante missam principalem per titulos, sive longe positas ecclesias, quando altaria exuenda sunt* (*ibid.*, col. 187).

mandaient de ne pas les confondre : les premières n'avaient alors que les matines et les vêpres, à l'exclusion des vigiles[14]. Bien plus, le synode de Tarragone (516), au canon 7, prescrit que dans les églises de campagne, les prêtres, les diacres et les clercs se succéderont pour assurer le service chacun leur semaine, de façon que les offices y soient ainsi célébrés tous les jours; le samedi, tout le clergé devait être présent pour les offices du dimanche[15].

C'est sur les Gaules que nous sommes le mieux renseignés. On y distingue les simples églises, *ecclesiae*, qui sont des lieux d'assemblée liturgique consacrés à l'exercice du culte, et les basiliques, *basilicae*, temples où reposent des corps saints, églises à reliques. Celles-ci sont de trois sortes : les basiliques urbaines, qui sont les principaux sanctuaires d'une ville; les basiliques monastiques, qui font partie intégrante d'un monastère, et les basiliques rurales, dont certaines sont les églises paroissiales des bourgs où elles ont été construites. La basilique la plus ancienne ou la plus importante d'une cité est appelée *basilica senior* : c'est normalement la cathédrale; celle-ci ne consiste pas toujours en une seule église, mais en plusieurs, comme à Rome. De toute façon, il faut distinguer ces différentes sortes de sanctuaires, tous d'une certaine dimension, de la *cellula* ou *oratorium*, qui n'était que la *memoria* d'un saint, ou du *vilis aedicula*, petit oratoire de ville seigneuriale desservi par un seul clerc[16]. Par ailleurs, l'extension du christianisme des villes

14. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, col. 769 s., qui rapporte le texte du *Rituale Antiquissimum* contenu dans le manuscrit Silens. 1. Voir aussi le premier Concile de Braga (561) (cf. Férotin, *ibid.*, p. LV, n. 1). De même le canon 3 du onzième Concile de Tolède : *Abbatibus sane indultis officiis, que iuxta voluntatem sui episcopi singulariter illis implenda sunt, cetera officia publica, i. e. vesperam, matutinum sive missam, aliter quam in principali ecclesia celebrare non licet.* Ces Abbés sont les *rectores ecclesiarum*, comme en Gaule ceux qui sont à la tête des basiliques (cf. Mansi, XI, 138).

15. *De dioecesanis ecclesiis, vel clero id placuit definiri, ut presbyteri, vel diaconi, qui inibi constituti sunt, cum clericis, septimanas observent : i. e. ut presbyter unam faciat hebdomadam; qua expleta succedat ei diaconus similiter; ea scilicet conditione servata, ut omnis clerus die sabbato ad vesperam sit paratus, quo facilius die dominico solemnitas cum omnium praesentia celebretur : ita tamen ut omnibus diebus vesperas et matutinos celebrent...* (cf. Mansi, VIII, 542, Héfelé-Leclercq, II, 1028).

16. Levillain, *Études sur l'Abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne. Biblioth. de l'École des Chartes*, 1925, pp. 44-52.

dans les campagnes amena peu à peu la construction d'*ecclesiae* dans les propriétés des grands seigneurs laïcs et des évêques, dans les bourgades, *vici* ou *castra;* mais ces églises n'avaient qu'un nombre très limité de droits, elles étaient avant tout destinées à multiplier les lieux de culte et d'administration des sacrements, souvent à l'exclusion du baptême. La célébration solennelle des principales fêtes était même réservée habituellement à l'église de la cité, à l'église épiscopale. Ces sanctuaires ruraux n'acquirent que lentement une certaine autonomie, spirituelle et temporelle, pour devenir finalement des paroisses.

Autour des basiliques urbaines ou de certains centres de dévotion et de pélerinage, il y eut, pour abriter tout le personnel qui les desservait et aussi pour recevoir les pèlerins, une *domus basilicae*, ou *monasterium basilicae* (un peu comme à Rome). Le chef de ces « monastères » et des basiliques elles-mêmes s'appelait *abbas*, ainsi d'ailleurs que les membres principaux du clergé de l'église cathédrale [17]. Ces appellations ne comportaient aucune signification religieuse proprement dite.

Or c'est entre ces différentes sortes d'églises que l'office est célébré. Le concile d'Orléans de 538, parlant des basiliques urbaines et des basiliques rurales, prévoit que l'évêque pourra envoyer des clercs de la ville dans la campagne pour y faire les offices [18]. La vie de saint Prix, évêque de Clermont, rapporte, de façon plus explicite, qu'il délégua cinq *seniores abbates* pour célébrer avec les autres clercs les vigiles qu'il avait instituées dans les diverses basiliques [19]. Le canon 25 du concile d'Epaone prescrit que l'on ne dépose de reliques de saints dans les oratoires des *villae*, c'est-à-dire qu'on ne les consacre en basiliques, qu'à proximité d'une cité épiscopale, d'où puissent venir des clercs pour y célébrer l'office [20]. A Tours, on attribuait à l'évêque saint Perpétue († 490) une organisation des vigiles quinze fois par

17. *Ibid.*, pp. 52-62.

18. M.G.H.; *Legum S. III Concilia*, éd. Maassen, pp. 79-80.

19. *Sed cum vigilias per abbates vel clerum per loca sanctorum instituisset...* (SS. RR. Meroving., V, *Passio Praiecti*, éd. Krusch, p. 236).

20. *Sanctorum reliquiae in oratoriis villaribus non ponantur, nisi forsan clericos cuiuscumque parochiae vicinos esse contingat, qui sacris cineribus psallendi frequentia famulentur* (Maassen, p. 25).

an, aux grandes fêtes, dans les diverses églises de la ville[21]. Cet office était donc célébré, non pas dans chaque basilique, ni même dans un sanctuaire déterminé, mais à tour de rôle dans les diverses églises de la cité.

Pour l'Église d'Auxerre nous avons un document plus important encore, qui éclaire le problème de l'organisation de l'office et à la lumière duquel il faut interpréter, je pense, les textes moins précis. L'Histoire des évêques d'Auxerre[22] attribue à l'évêque Aunacharius une réglementation de l'office comportant une triple célébration. Tout d'abord des litanies, célébrées aux calendes de chaque mois dans une des basiliques ou une des églises « monastiques » de la ville et tous les autres jours dans les différentes paroisses du diocèse, énumérées toutes par leur nom; chaque mois de l'année on recommençait le même tour. Il prescrit ensuite l'organisation du service des vigiles dominicales dans toutes les basiliques urbaines et rurales : *Pari vero conditione instituit (Aunacharius), ut omnibus dominicis diebus ab universis*

21. Pour Noël à la cathédrale, pour la fête de saint Jean dans la basilique de Saint-Martin, pour le *Natale Sancti Petri episcopatus* dans la basilique du prince des Apôtres, le 27 mars dans la basilique de Saint-Martin, pour Pâques à la cathédrale, pour l'Ascension dans la basilique de Saint-Martin, pour la Pentecôte à la cathédrale, pour la *Passio sancti Ioannis ad basilicam in baptisterio*, pour la fête des saints Pierre et Paul dans la basilique du prince des Apôtres, pour le *Natale*, ou *Ordinatio et Translatio sancti Martini* dans sa basilique, pour la fête de saint Symphorien dans la basilique de Saint-Martin, pour la fête de saint Liboire *ad eius basilicam*, pour la deuxième fête de saint Martin dans sa basilique, pour la fête de saint Brice dans la basilique de Saint-Martin, pour la fête de saint Hilaire *ad domni Martini basilicam* (cf. SS. RR. Meroving., I, *Historia Francorum*, p. 445).

22. *Historia Episcoporum Antissiodorensium*, P. L., 138, 232 s. La première partie, s'étendant jusqu'aux faits de l'an 875, a été composée au IX^e^ siècle par Héric, écolâtre de Saint-Germain, et par les chanoines Alagres et Rainogala d'Auxerre. Quelle que soit la valeur historique de tous les faits rapportés dans cette chronique et même de l'attribution du règlement qui nous intéresse à Aunacharius (Aunaire) et à Tétrice, il est certain que la liturgie à laquelle il se réfère est antérieure à l'introduction du rite romain et constitue un témoin précieux des usages gallicans concernant l'office. Aunacharius paraît pour la première fois au Concile de Paris de 573, il est mort probablement en 603. Tétrice est mort en 706.

Au Concile tenu à Auxerre, probablement en 578, le canon 3 défend de célébrer la messe ou les vigiles nocturnes des fêtes de saints dans les maisons particulières. C'est donc qu'on les y célébrait parfois, ce qui prouve qu'elles étaient encore considérées comme des offices votifs.

archipresbyteris vel abbatibus taliter vigiliae in propriis locis fiant. Hoc est, a die sancto Paschae usque ad Kalendas octobris, a primo sero usque ad illuscescentem diem, a Kalendis vero octobris usque ad Natalem Domini a gallorum cantu, et a Natale Domini usque in Pascha a media nocte. Les vigiles dominicales devaient donc avoir lieu dans chaque église ayant à sa tête un archiprêtre et un abbé : nous savons que c'étaient les basiliques rurales et les basiliques urbaines, c'est-à-dire les principales églises. Le règlement en vient enfin aux vigiles quotidiennes de la cathédrale : *Item constituit a quibus vigiliae in basilica sancti Stephani in civitate cum abbatibus celebrentur. Dominica nocte, basilica domini Germani ad monasterium Decimiacense; secunda feria, basilica domini Amatoris et monasterium Fontanense; tertia feria monasterium quod dominus Germanus construxit, ubi sanctus Marianus requiescit, simulque Sessiacus; quarta feria basilica sancti Petri et monasterium Manuacense; quinta feria basilica domini Martini et monasterium Vulfini; sexta feria basilica domini Valeriani et monasterium quod dicitur Varrenas.* Chaque jour, sauf le samedi, l'office de nuit est assuré par le clergé d'une basilique et d'un monastère. Il est à peine besoin de noter qu'il ne pouvait être question d'un double office : l'un à Saint-Etienne, l'autre dans le sanctuaire d'où venaient les clercs officiants. Il n'est pas absolument exclu qu'en dehors de leur jour de tour à la cathédrale, ces basiliques n'eussent également des vigiles, mais la chose est bien peu probable; car, après avoir établi pour toutes l'obligation des vigiles dominicales, on ne voit pas comment le règlement parlerait seulement de vigiles quotidiennes à Saint-Etienne, et pas de celles des autres églises si celles-ci y étaient également astreintes.

Cette organisation fut révisée dans la suite par l'évêque Tétrice, mais uniquement en ce qui concerne les vigiles quotidiennes à la cathédrale. Entre temps, l'office de nuit s'était répandu dans les Gaules : voici comment cette extension se fit à Auxerre : *Hic beatus vir, primo anno ordinationis suae habito concilio, constituit qualiter abbates, vel archipresbyteri, in ecclesia sancti Stephani divinum persolverent officium.* Il y a lieu de remarquer tout d'abord qu'on ne parle plus ici seulement de *vigiliae* mais d'*officium*, mais, sans préciser de combien d'Heures il se composait. Or cet office

n'est plus assuré par le clergé de la ville seulement, et en un cycle hebdomadaire, il n'a même pas lieu absolument tous les jours; il est célébré par le clergé des églises urbaines et rurales, de toutes les églises du diocèse probablement, ou au moins des plus proches de la cité, selon un cycle annuel. Voici comment : tout d'abord il n'y a que quatre semaines de prévues chaque mois, et le mois de septembre est vacant; en janvier, février, début de mars, et de nouveau en octobre, novembre et décembre, le service est assuré par le clergé des sanctuaires urbains; tandis qu'à la belle saison, fin mars, avril, mai, juin, juillet, août, c'était le tour des églises rurales. Quant au clergé de Saint-Étienne lui-même, *clerici dominici*, il était chargé de célébrer l'office la première semaine d'août et la première semaine d'octobre. L'ordonnance ajoute d'ailleurs que les clercs ainsi requis pour assurer l'office à la cathédrale recevront une rémunération convenable : *constituit ut abbates, presbyteri cum clero, ad suprascriptum officium peragendum convenientes, ex dominico cellario ab œconomo ecclesiae stipendium sufficiens accipiant; si vero tardi occurrerint, aut negligenter apparuerint, quadraginta dies a vino abstineant...*

L'importance de ce texte saute aux yeux : par lui, nous savons assez exactement comment se célébrait, au moins dans ses grandes lignes, l'office au VI^e^-VII^e^ siècle (du temps de saint Grégoire le Grand) dans une des principales métropoles des Gaules. Il n'y est pas question, il est vrai, des Heures de matines et de vêpres : c'est, vraisemblablement, que ces offices déjà anciens et bien établis n'avaient plus besoin de réglementation; tandis que les vigiles, qui commençaient seulement à se répandre en Gaule (on a vu qu'à Tours, à la fin du V^e^ siècle, il n'y en avait que quinze dans la cité et que le Lectionnaire de Luxeuil, au VII^e^ siècle, n'en connaît encore que trois), demandaient une organisation. On voit celle qui fut adoptée dans une Église particulière, en répartissant la célébration entre les différents sanctuaires et les divers groupes du clergé de la cité et des environs.

Cette liturgie comportait de nombreuses litanies : ce n'était pas particulier à Auxerre[23]. Le concile de Lyon de

23. En plus de la réglementation décrite ci-dessus la même chronique rapporte que l'évêque Pallade décida, en fondant le monastère de Saint-Julien (en 634), que le clergé de celui-ci irait chaque jeudi

567 (ou 570) établit des litanies dans toutes les églises du diocèse la première semaine du neuvième mois[24]. Le canon 17 du deuxième concile de Tours (567) prescrit des litanies le 1er janvier ou le 29 décembre[25]. Les notes marginales de l'évangéliaire de Trèves (ms. 134), prévoyant une longue série de lectures *in letaniis*, témoignent, de leur côté, d'un usage assez étendu de cette forme de prière. En Espagne, il y avait également des litanies de trois jours : *ante festum sancti Cypriani, ante Pentecosten, ante festum sancti Martini, diebus 13-15 decembris, ante carnes tollendas, pro tribulatione et clade*, ainsi que pour le *ieiunium mensuale*[26]. A Rome même, au VIe-VIIe siècles, la *cautio episcoporum*, demandée aux évêques suburbicaires, leur faisait promettre de célébrer des litanies deux fois par moi[27]; et dans la ville, les stations en comportaient également. On peut donc conclure que les litanies tenaient alors une place beaucoup plus importante qu'aujourd'hui et qu'elles faisaient partie intégrante de la prière officielle. Ce mode de supplication, plus simple, auquel le peuple pouvait participer si facilement, était peut-être aussi plus à la portée d'un clergé parfois encore fruste et peu instruit.

L'organisation de la liturgie et la distribution des différents offices telles que l'on vient de les constater sont confirmées par l'état du clergé d'alors[28]. Les clercs étaient attachés au service d'une Église particulière, à laquelle présidait l'évêque; ils remplissaient les devoirs de leur ordre dans

en procession au chant des litanies à la cathédrale. *Quinta feria omnibus hebdomadibus cum litaniis et crucibus omnis illa congregatio ad basilicam seniorem sancti Stephani infra muros venire non desinat, et ibi missas celebrent* (P. L., 138, 242).

24. *Placuit etiam universis fratribus, ut in prima hebdomada noni mensis, hoc est ante diem dominicam, quae prima in ipso mense illuxerit, litaniae, sicut ante ascensionem Domini s. patres fieri decreverunt, deinceps ab omnibus ecclesiis seu parochiis celebrentur* (Maassen, p. 140).

25. *Triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas in Kalendis ianuarii fieri litanias...* (Maassen, p. 126).

26. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris, 1912, p. LIV.

27. *Letanias vero bis in mense omni tempore a me faciendas spondeo* (*Liber diurnus*, III, VII, éd. Sickel, p. 77).

28. Je ne dirai ici que l'essentiel, me réservant de donner à part une étude sur l'état et l'organisation du clergé à l'époque mérovingienne.

les diverses basiliques, églises et oratoires dépendants de cette Église. Observant l'ensemble des prescriptions concernant la vie cléricale, les canons, ils furent appelés *canonici*. Les conciles mérovingiens prennent toutes sortes de précautions contre les clercs isolés[29], en même temps qu'ils insistent pour que les évêques ne se prêtent pas à des changements inconsidérés d'une Église à l'autre, surtout sans le consentement de leurs collègues. Les *clerici canonici* forment le *presbyterium* de l'évêque : nous savons que le pape Corneille avait quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes (six par région), et cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers; Grégoire de Tours avait cinquante clercs de tous ordres et Lubin de Chartres soixante-douze. Ce n'est que lors de la fondation des titres presbytéraux et des diaconies à Rome, et des paroisses en dehors de la Ville éternelle, que se formaient d'autres *presbyteria*. Dans les pays francs, ces « presbytères » ont à leur tête des « abbés » dans les basiliques, et des « archiprêtres » dans les églises rurales; ils se composent au moins d'un diacre, d'un sous-diacre et de quelques lecteurs, portiers, etc. Or il faut se souvenir que le christianisme fut d'abord urbain et ne se répandit que peu à peu dans les campagnes; et, d'autre part, que les différentes Églises furent fondées par des évêques, qui organisèrent hiérarchiquement la diffusion de la foi et du culte chrétien. Le clergé émane de l'évêque et lui reste attaché non seulement par son ordination, mais dans l'exercice du ministère pastoral et dans l'accomplissement de la liturgie. Il n'était cependant pas tellement attaché à l'évêque qu'il fût entièrement consacré au service de la cathédrale, qu'elle soit en une seule ou en plusieurs églises; et quand il avait la charge d'une paroisse, il n'en était pas pour autant complètement indépendant. Il formait un tout et assurait, sous la direction de l'évêque, la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements et la célébration

29. Le Concile d'Auvergne, de 535, par exemple, prescrit au can. 15 : *Si quis presbyter adque diaconus, qui neque in civitate neque in parrochiis canonecus esse dinuscitur, sed in villolis habitans, in oraturiis officio sancto deserviens celebrat divina mysteria, festivitatis praecipuas : Domini natale, Pascha, Pentecosten et si quae principalis festivitatis sunt reliquae, nullatenus alibi nisi cum episcopo suo in civitate teneat* (Maassen, p. 69).

du culte dans l'ensemble du territoire dépendant de la cité, prêt à se rendre partout où l'on avait besoin de lui. L'indépendance des différents *presbyteria* vis-à-vis de l'évêque est étroitement liée à celle des paroisses; or on sait que celle-ci commençait seulement à s'affirmer [30]. C'est seulement lorsque toutes ces églises auront, d'une part, le droit de célébrer tous les offices et d'administrer tous les sacrements (hormis ceux réservés de droit à l'évêque) et que, d'autre part, elles seront dotées de biens suffisants, leur permettant de donner des bénéfices aux clercs qui y sont attachés, que leur presbytère acquerra, dans les limites de l'organisation diocésaine, sa pleine autonomie spirituelle et temporelle. En attendant, le clergé restait à la disposition de son chef un peu comme dans les centres de mission [31]. Il était, en tout cas, alors considéré comme extraordinaire et signe d'une excessive médiocrité qu'un oratoire fût desservi par un seul clerc.

C'est cet état de choses qu'il faut avoir présent à l'esprit lorsque l'on veut savoir quelle était la célébration de l'office dans le haut Moyen-Age. D'autant plus qu'il s'agit d'une célébration solennelle, en commun, avec participation des différents ordres de clercs. Le plus ancien texte concernant la liturgie romaine l'indique clairement, dans la caution d'un évêque suburbicaire (V^e^-VI^e^ siècles) lors de sa consécration : *Illud etiam prae omnibus spondeo atque promitto me omni tempore per singulos dies, a primo gallo usque*

30. Les conciles de l'époque revendiquent instamment l'autorité de l'évêque sur toutes les églises, y compris les oratoires des villas, ainsi que sur leur clergé. Et pour mieux marquer la dépendance des diverses églises secondaires, celles-ci sont privées pendant longtemps de la célébration des offices les jours de fête et de l'administration du baptême. (Ne ferions-nous pas le contraire aujourd'hui : ne commencerions-nous pas à donner à ces églises secondaires le droit de donner le baptême et de célébrer au moins aux jours de grandes fêtes ?)

31. C'est ainsi qu'à Rome, outre le service des stations, qui comportait la participation de tout le clergé de la ville, le pape Simplicius (468-483) établit des tours de garde hebdomadaires dans les basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Paul et de Saint-Laurent, assurés par les prêtres des églises des « régions » voisines, pour pourvoir à l'administration des sacrements. Grégoire III (731-741) distingua encore avec exactitude les attributions des moines de celles des prêtres *cubiculares* de service à tour de rôle : *Sub arcu principali a monachis vigiliae celebrarentur, et a presbyteris hebdomadariis missarum solemnia...* (*Liber Pontif.*, I, pp. 417, 421).

mane, cum omni ordine clericorum meorum vigilias in ecclesia celebrare[32]. Il ne pouvait donc être question de célébrer toutes les Heures de l'office tous les jours dans chaque église. Cela se faisait d'abord dans les cathédrales, où il y avait un *presbyterium* assez important, puis dans les églises dotées d'un clergé suffisant[33], et encore, souvent suivant une répartition qui faisait participer le clergé de plusieurs églises à une célébration unique, ainsi qu'on l'a vu plus haut. D'ailleurs, lorsqu'il est parlé dans les textes anciens d'obligation, celle-ci porte non pas sur la récitation personnelle des Heures par chacun, mais bien sur la participation des divers ordres de clercs à la charge qui lui incombe en propre dans la prière officielle. Le concile d'Agde de 506, par exemple, rappelle aux évêques et aux prêtres leur devoir dans la célébration des offices de chaque jour[34]. Celui de Tarragone de 516, on l'a déjà vu, prescrit aux clercs desservant les églises de campagne de se succéder pour le service de l'église, afin que chaque jour matines et vêpres y soient célébrées solennellement; le dimanche, ils doivent tous être présents à l'office[35]. A Orléans, un premier concile, en 511, urge l'obligation pour les clercs de participer aux litanies[36]; un second, en 533, leur rappelle le devoir d'accomplir leur office (sous-entendu chacun selon son ordre et suivant l'organisation prescrite par l'évêque), et à leur tour[37]; un troisième, en 538, insiste pour que les

32. *Liber diurnus*, p. 77.

33. Le huitième canon du Concile de Nantes de 658, par exemple, stipule qu'aucun archiprêtre ne pourra avoir plus d'une église, s'il ne peut fournir à chacune de celles qu'il entretient des prêtres et des clercs pour y chanter l'office (cf. Héfelé-Leclercq, III, 297).

34. Can. 30 : *Et quia convenit ordinem Ecclesiae ab omnibus aequaliter custodiri, studendum est, ut sicut ubique fit, et post antiphonas collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur, et hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur, et in conclusione matutinorum vel vespertinarum missarum post hymnos capitella de psalmis dicantur, et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur* (Mansi, VIII, 329, et Héfelé-Leclercq, II, 992).

35. Can. 7, cf. *supra*, note 16.

36. *Clerici qui ad hoc opus sanctum adesse contempserint, secundum arbitrium episcopi ecclesiae suscipiant disciplinam* (Can. 28, Maassen, p. 8).

37. *Clerici, qui officium suum implere dispiciunt aut vice sua ad ecclesiam venire detractant, loci sui dignitate priventur* (Can. 14, Maassen, p. 63).

prêtres prennent part aux vêpres les jours de fête[38]. Ce dernier témoignage est très intéressant : il nous fait voir que, si les prêtres devaient participer à l'office des vêpres, celui-ci pouvait avoir lieu sans eux. Le décret de Justinien de 528 (ou 530), ordonnant que tous les clercs célèbrent dans les églises, au service desquelles ils sont établis, les offices de nuit et de jour, n'a pas d'autre sens[39]; il prouve qu'ils n'y assistaient pas toujours et souvent ne prenaient pas part à un office existant. L'obligation personnelle pour chaque clerc de dire l'office et en entier ne viendra que bien plus tard; et quand elle se précisera, au XV^e^ siècle, en obligation de réciter cet office en privé, cela ne s'appliquera encore qu'aux bénéficiers, lorsqu'ils n'auront pu satisfaire à leur devoir de participer à l'office choral de l'église à laquelle ils sont attachés.

38. *De missarum celebritate in praecipuis dumtaxat solemnitatibus id observare deberi, ut ora tertia missarum caelebratio in Dei nomine inchoetur quo facilius intra oras competentis ipso officio expedito sacerdotis possint ad vespertina officia, i. e. in vespertino tempore, convenire; quia sacerdotem vespertinis officiis ab ecclesia talibus praeterea diebus nec decet deesse nec convenit* (Can. 15 (14). Maassen, p. 78). A Rome même, au IX^e^ siècle encore, le pape Léon IV (847-855) augmenta le nombre des fêtes où les prêtres avaient coutume de prendre part au chant des vêpres et de la psalmodie nocturne, ajoutant à la liste traditionnelle les vêpres de la fête de saint Paul et les vigiles nocturnes de l'octave de la *dormitio* de Notre-Dame (*Lib. Pontif.*, II, 108, 112).

39. *Ad hoc sancimus, ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per se ipsos et nocturnas et matutinas et vespertinas preces cantent, neve in consumendis tantummodo rebus ecclesiasticis clerici esse videantur... Nam si multi laici... ad sacrosanctas ecclesias confluentes studiosos se circa psalmodiam ostendunt, quemadmodum non absurdum est clericos, qui ad hoc ordinati sunt, munus suum non implere? Quamobrem omnimodo clericos canere iubemus* (*Cod. Justin.*, l. I, tit. III, *De episcopis et clericis*, 42, § 24 (10), éd. Krueger, Berlin, 1900, p. 23). Ce texte a toute sa valeur comme témoin d'un usage pour une région et une époque déterminées; quant à son extension à tout l'empire d'alors, elle n'est guère que dans l'esprit et dans la volonté du monarque byzantin, qui employa son long règne à légiférer dans tous les domaines, non seulement sur la discipline ecclésiastique, mais aussi sur des questions théologiques et dogmatiques. Il ne faut pas oublier que chaque Église avait alors son droit et sa législation liturgiques. Que ce décret soit resté lettre morte, en Occident au moins, le prouvent à l'envie tous les canons des conciles mérovingiens et wisigothiques postérieurs qui reviennent sur la question. Il ne se produisit une certaine unification qu'à l'intérieur des provinces, entre les différentes Églises qui la composaient, ainsi qu'en témoignent les prescriptions des Conciles d'Epaone de 517 et de Tolède (633) au canon 2.

***

Quel que soit l'état fragmentaire de notre documentation, bien que les renseignements qu'elle contient n'intéressent habituellement que des Églises déterminées et ne concernent que leurs usages à une certaine date, plusieurs constatations s'imposent. Tout d'abord, aucun texte se référant exclusivement à l'office des églises séculières, c'est-à-dire de celles qui ne sont pas desservies par des moines proprement dits, ne parle du *cursus* complet, avec toutes les Heures de la nuit et du jour; lorsqu'ils se contentent d'employer les termes généraux d'*officium divinum*, d'*officium*, d'*ordo ecclesiasticus*, de *cursus*, d'*horae*, etc., on n'a pas le droit de conclure, sans plus, à l'existence d'un office complet. De plus, lorsque ces textes parlent de la célébration d'Heures déterminées, il ne faut pas en déduire immédiatement la célébration solennelle : le contexte doit l'indiquer, surtout s'il s'agit des petites Heures. De même, aucune unification n'est à supposer, mais à prouver : chaque témoignage vaut pour l'Église particulière ou pour la province à laquelle il se réfère; car, en droit et en fait, chacune avait sa législation liturgique propre. On a peut-être un peu trop parlé de l'anarchie et du désordre de la Liturgie des Églises gallicanes : les prescriptions des conciles contemporains ne confirment pas tellement cette appréciation, dont l'origine est à chercher surtout dans les présupposés de la réforme carolingienne. Dans sa volonté d'unification et d'introduction des usages romains, le grand empereur n'avait-il pas intérêt à déprécier les institutions qu'il voulait supprimer?

Il reste une dernière constatation importante à faire. Lorsque la présence de plusieurs Heures de la prière officielle est certaine à une époque déterminée dans une Église particulière, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles se célébraient toutes dans le même lieu de culte, ni tous les jours, ni par tout le clergé; j'ai montré, au contraire, par un certain nombre de textes, intéressant toutes les parties du monde chrétien d'alors, qu'il existait certainement une distribution de la Liturgie, et en particulier de l'Office à travers les différents sanctuaires de la cité et une répartition de sa

célébration entre les différents groupements de clergé, suivant un ordre établi par l'autorité ecclésiastique.

De ces données, je pense que l'on pourrait conclure que l'office d'une Église particulière consistait, à cette époque, dans la célébration de quelques Heures chaque jour dans certaines églises, tandis que d'autres étaient réservées au seul dimanche ou aux jours de fêtes; quelques-uns de ces offices étaient chantés par la portion de clergé attitré du sanctuaire où ils étaient accomplis, d'autres l'étaient par les clercs des églises voisines, parfois, à tour de rôle. Tous les ordres, depuis l'évêque jusqu'au portier, étaient obligés de participer à cette célébration, mais chacun à la place que lui assignait son ordination et son rang dans la Liturgie, et selon l'ordonnance propre de la région, c'est-à-dire soit dans l'église à laquelle il était attaché, soit ailleurs, lorsque le service le réclamait, non par exception et occasionnellement, mais selon un ordre établi. Aucun d'eux, en tout cas, ne célébrait et ne pouvait célébrer la totalité de l'office ainsi distribué. La solennité de cette Liturgie variait évidemment selon l'importance de l'église où elle était accomplie, selon le nombre des clercs, selon la fête et aussi selon les différentes parties, selon les différentes Heures; et avec cette solennité variait également l'obligation d'y participer pour ceux qui y étaient astreints. Parler de la composition de cet office devient alors non seulement une tâche très ardue, mais un anachronisme, auquel n'ont pas su échapper les historiens du Bréviaire. Je ferai remarquer qu'il ne paraît pas invraisemblable, — et même que l'organisation que j'ai décrite le suggère, — que les matines (nos *laudes*) et les vêpres aient été conçues en fonction d'une assistance « paroissiale », c'est-à-dire établies dans les églises fréquentées par les fidèles et aux heures les plus favorables à leur participation; tandis que les vigiles et les petites Heures, surtout dans le long schéma romain, semblent être bien mieux adaptées à une communauté qui se consacre à la prière, tout au long de la journée. La présence de « monastères » auprès des basiliques à Rome et en Gaule est à ce sujet bien significative. Les litanies étaient un type d'office mouvant, très liturgique cependant, par sa liaison à l'Eucharistie. Les divers éléments qui constituent, aujourd'hui, l'office n'ont été adoptés que peu à peu par les différentes Églises, pas

tous ni partout en même temps, pas non plus de façon uniforme. On pourrait seulement parler de la composition de l'office de chaque Église particulière, tout au plus de chaque province, là où une certaine unification avait été réalisée.

*
* *

Il me reste à dire rapidement comment, de cette multiplicité et de cette diversité, on en est arrivé à ce que j'appellerai l'Office unitaire, c'est-à-dire le *cursus* complet de toutes les Heures de la prière, célébré chaque jour, dans une seule et même église, par un groupe déterminé et stable de clercs. On aura remarqué que, en dehors de la relation de voyage d'Égérie (et encore uniquement pour ce qui concerne les Heures proprement dites), tous ces textes se réfèrent à des usages d'églises que l'on appellera plus tard séculières; il faudrait dire plus exactement qu'ils nous renseignent sur ce qu'était l'Office des clercs. Les plus anciens témoins d'office unitaire sont, au contraire, les règles monastiques.

On connaît assez la composition du *cursus* de la *Regula monasteriorum* de saint Benoît, inspiré lui-même de celui de Cassien, pour qu'il soit inutile de les décrire. Je ne chercherai pas non plus à établir quels éléments de cet office peuvent être originaux : Mgr Callewaert semble avoir apporté de bons arguments[40] pour prouver qu'il existait un « office romain » avant saint Benoît et que cet office comportait déjà toutes les Heures, sans nier pour autant les modifications que le législateur des moines d'Occident y a apportées. Il est un point, cependant, que l'érudit liturgiste n'a pas abordé, semble-t-il, c'est celui de l'influence exercée par le *cursus* monastique sur celui des clercs.

Nous avons vu qu'il existait auprès des basiliques, dans les Gaules, des monastères ayant à leur tête des abbés, sans qu'il soit possible de savoir, non seulement quelle règle ils suivaient, mais même s'ils en avaient une. En fait, c'étaient des groupements assez spontanés de pieux fidèles et de clercs désireux de vivre ensemble plus intensément la vie chré-

40. *Sacris Erudiri*, pp. 53-167.

tienne, sans vœux et sans véritable règle de vie. Les documents contemporains font voir autour de la basilique l'existence de bâtiments appelés *monasterium*, *basilicae monasterium*, *domus basilicae*. Ils abritent les *clerici canonici*, qui vivent *secundum priorum chanonum regulam* (Conc. Aurelian. (512), can. 17), ainsi que des *monachi*, *custodes*, *servientes*, *fratres*, *matriculariі*, *pauperes*. A la tête de toute cette population se trouvait l'*abbas*, supérieur séculier et chef de la basilique[41]; tous ensemble assurent le service de la basilique, et la célébration de l'office en constitue une part importante. Il ne manque pas de témoignages faisant connaître une collaboration de ces « moines » avec les clercs dans l'accomplissement de la prière publique[42].

A Rome, il y eut semblablement auprès des grandes basi-

41. Levillain écrit très justement : « Le mot *abbas*, par suite de sa signification de *pater*, évoque devant nos yeux la congrégation — qu'elle soit monastique ou non — que le Père a mission de gouverner, d'instruire et de nourrir, comme le *rector* de la *domus ecclesiae* ou de la *domus basilicae* fait penser au *rector* du *monasterium*. Aussi bien n'éprouvons-nous point de surprise de voir vivre sous l'autorité de l'Abbé de basilique tout un personnel dont les éléments présentaient assez de ressemblance avec ceux de la population des monastères pour que l'idée vînt à l'esprit d'un Dagobert ou d'une Balthide de les astreindre à des pratiques de la vie monastique » (cf. *Étude sur l'Abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, *Bibl. de l'École des Chartres*, 1925, p. 62). Il faudrait ajouter que ces « monastères» et ces « abbés », tout en étant très loin de l'idéal qui sera codifié dans la règle de saint Benoît, font penser cependant aux institutions monastiques proprement dites. Il est impossible que l'emploi de ces dénominations conformes aux expressions du monachisme oriental ait été l'effet d'un pur hasard : elles proviennent, à n'en pas douter, des usages du monachisme égyptien authentique, dont elles sont probablement une des premières transpositions en Occident, avant la diffusion de la règle de saint Benoît.

42. Cf., par exemple, Sidoine Apollinaire, *Epist. 17*, lib. V, P. L., 58, 547. La *Vita S. Radegundis*, datée par Krusch du début du VII^e siècle, nous rapporte (SS. RR. Meroving., II, 394) qu'à Poitiers pour la fête de saint Hilaire, les Abbés des monastères voisins venaient avec leurs moines avant le milieu de la nuit pour célébrer les vigiles dans l'église du saint; après quoi ils retournaient célébrer leurs offices chez eux. Qu'on le remarque, en passant, pour confirmer ce que j'ai dit plus haut : pourquoi ce recours aux moines pour célébrer les vigiles de saint Hilaire, sinon parce que le clergé attaché à cette église ne les célébrait pas. A Rome même, saint Grégoire introduit en 594 à Saint-Chrysogone une communauté de moines; dans une lettre à l'abbé Maur, qui la dirige, il déplore la négligence des clercs voués au service de ce sanctuaire et lui donne l'ordre d'accomplir chaque jour dans la basilique l'*opus Dei*, en entretenant au monastère un prêtre qui célébrait la messe (*Epist.*, lib. IV, ep. 18, P. L., 77, 687).

liques des monastères, dès la première moitié du V^e siècle[43], largement un siècle avant saint Benoît. Même s'il y eut au *monasterium lateranense* de Saint-Pancrace un moine venu du Cassin aussitôt après la mort du patriarche des moines[44], rien n'autorise à penser que tous ces monastères suivirent immédiatement la Règle du Cassin. Il y a tout lieu de supposer, au contraire, que celle-ci ne se propagera que lentement, surtout, penserais-je volontiers, dans ces milieux pré-monastiques; de sorte qu'il ne paraît pas téméraire d'affirmer que c'est seulement au temps de Grégoire le Grand que se fit surtout la transformation et que ces communautés devinrent « régulières » et bénédictines, sans exclure qu'un certain nombre aient pu rester fidèles à leurs anciens usages pendant tout le VII^e siècle.

Quoi qu'il en soit de la date à laquelle ces divers monastères devinrent colombaniens en Gaule, bénédictins à Rome ou canoniaux, il est certain qu'ils adoptèrent tous une règle, et que par là même ils furent astreints à la célébration quotidienne et commune du *cursus* complet dans une église propre. D'autre part, on sait comment, à partir de saint Grégoire, la liturgie des grandes basiliques, desservies en grande partie par des moines, atteignit à une splendeur qui faisait l'admiration et l'envie de tous, et comment le grand pape, en se servant de ces moines pour propager l'Évangile en Grande-Bretagne et en Germanie, provoqua la

43. D'après le *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne), Sixte III (432-440), le premier, fonda un monastère *ad catacumbas* (pp. 234, 236, note 13), saint Léon (440-461) en établit un près de Saint-Pierre (pp. 239, 241, note 11), Hilaire (461-468) en construisit un près de Saint-Laurent-hors-les-murs (p. 245). Lors de l'élévation de Pélage, en 556, *monasteria et multitudo religiosorum, sapientium et nobilium subduxerunt se a communio eius* (p. 303), ce qui prouve l'importance et le nombre de ces monastères. Un autre, le *monasterium Lateranense*, existait déjà au temps de saint Grégoire. Grégoire III enfin (731-741) *construxit monasterium erga eumdem titulum* (saint Chrysogone)... *ad persolvendas Deo laudes in eumdem titulum, diurnis atque nocturnis temporibus ordinatam, secundum instar officiorum ecclesiae beati Petri apostoli, segregatum videlicet a iure potestatis presbiteri praedicti tituli*... (p. 418); de même pour la basilique du Latran (p. 419); ce qui prouve que des monastères avaient bien été institués auprès de ces églises pour y célébrer les offices de jour et de nuit.

44. Cf. card. Schuster, *Liber Sacramentorum*, trad. franç., V, 29. L'auteur rapporte le témoignage de saint Grégoire qui, vers 590, parle de Valentinien qui gouverna *multis annis* le monastère de Saint-Pancrace, et qui avait été moine au Cassin au temps de saint Benoît.

diffusion des usages romains. Or, il est évident que ces moines ne se contentèrent pas de répandre formules et rites : ils y joignaient leur façon de les accomplir[45]. L'office unitaire monastique, c'est-à-dire le *cursus* complet, quotidien et célébré par une communauté stable, avait d'autant plus de chance de trouver des adeptes dans les églises séculières, que le clergé allait sans cesse se multipliant, et que la création des paroisses indépendantes, avec le nombre toujours croissant des fondations pieuses, donnait en même temps aux divers *presbyteria* des ressources et des occupations qui permettaient à ses membres de se stabiliser autour de l'église à laquelle ils étaient attachés en qualité de bénéficiers. Les clercs étaient, de la sorte, dans une situation analogue à celle des moines : ils furent ainsi portés à en adopter la façon de célébrer l'office[46].

Je dirai ailleurs l'importance de ces constatations pour le problème actuel de la récitation de l'office divin et de la réforme du Bréviaire, et le parti qu'on pourrait en tirer. Je voudrais seulement faire remarquer comment elles conditionnent également la façon d'écrire l'histoire de la Liturgie. Jusqu'à présent, celle-ci a été faite presque exclusivement sous l'angle des augmentations quantitatives, sans se préoccuper beaucoup des modes de célébration. Les historiens ont surtout cherché à savoir quand les différentes Heures et leurs éléments constitutifs ont été introduits et se sont généralisés, ils se sont contentés d'inscrire ces acquisitions à l'actif de l'office, comme si sa perfection était censée augmenter en fonction de ces additions. On parle bien de célébration chorale et de récitation privée, mais comme de circonstances accidentelles, tout à fait secondaires. Il faudrait, au contraire, étudier cette institution en tenant compte, non seulement des formules, mais des rites,

45. Le fait que de nombreux moines devenaient évêques fut un facteur important dans ce mouvement tendant à propager le *cursus* monastique parmi les clercs; les monastères dont ils sortaient, donnant l'exemple d'un vie chrétienne plus parfaite, avaient assumé un service liturgique quotidien complet. Saint Césaire nous en donne un exemple concret à Arles.

46. Qu'on se rappelle que c'est à peu près à la même époque que se multiplièrent les messes et que la célébration quotidienne en devint alors la règle dominante.

ou de la façon dont elle a été réalisée aux différentes époques. On serait alors amené à constater à quel stade de son évolution nous sommes arrivés, et il serait peut-être plus facile de préciser quelles sont ses perspectives d'avenir; de toute façon, on verrait clairement que l'office le plus parfait n'est ni le plus long ni le plus compliqué : c'est celui qui, dans la ligne de la grande Tradition, répond le mieux aux conditions réelles et aux besoins de l'Église et de ses ministres.

P. Salmon, O. S. B.
Abbé de Saint-Jérôme *in Urbe*.

Le vrai visage de la liturgie

Sous ce titre, le « Centre d'études et d'informations liturgiques » (C.E.I.L.) organise une série de conférences pratiques et théoriques *destinées spécialement aux laïcs*, qui auront lieu

19, rue de Varenne, Paris-7e,
le deuxième et le quatrième samedis de chaque mois,
à partir du 10 novembre 1951, à 15 heures

Professeurs : M. l'abbé Dheilly; M. le chanoine Blanchot, curé de Saint-Jean-Baptiste de Grenelle; le R. P. Roguet; M. l'abbé Bernard Calle; M. Le Guennant; le R. P. François Petit, prémontré; Mgr Chevrot; M. le chanoine Robert Lesage; M. l'abbé Bailby, curé de Saint-Pierre de Neuilly.

Programme détaillé au C.E.I.L., 19, rue de Varenne

LES DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

I. Le « Directoire pour la pastorale des sacrements »

Le *Directoire pour la pastorale des sacrements* * « rappelle des principes et des règles pratiques qui doivent aider chaque pasteur à former son jugement prudentiel en face de chaque cas précis[1] ». Cette phrase du Rapport de S. Exc. Mgr Guerry, qui sert d'introduction au *Directoire*, exprime très exactement, semble-t-il, l'intention qui a présidé à l'élaboration de ce document, et indique du même coup en quel esprit nous devons l'accueillir et nous y conformer. C'est essentiellement un document *pastoral*, placé sous le signe de la vertu cardinale et surnaturelle de *prudence*. Pastoral, le *Directoire* l'est par son origine : il émane d'une « Assemblée de pasteurs, traitant uniquement de problèmes pastoraux[2] »; pastoral, il l'est par le but, « positif et apostolique », qu'il se propose, de « susciter un grand mouvement d'évangélisation sacramentelle[3] »; pastoral, il l'est enfin par ses destinataires, les prêtres, en tant que pasteurs subordonnés, et les fidèles, en tant que membres du Corps de Jésus-Christ. Aussi ne faudrait-il pas, sous peine de fausser la perspective, tenter de classer le *Directoire* dans l'une ou l'autre des catégories classiques de documents épiscopaux, ou de traités théologiques ou canoniques. « Ce n'est point un traité de théologie morale, ni de droit canonique, ni de liturgie sur les sacrements. Ce n'est point non plus un traité de spiritualité sacramentaire à l'usage du

* Éditions Bonne Presse, 80 pp. Éditions Fleurus, Collection « Pastorale ».

1. *Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé, adopté par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat pour tous les diocèses de France*, Édition Bonne Presse, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 18.

clergé[4] »; on pourrait ajouter : ce n'est ni une ordonnance, ni un mandement, ni un catéchisme, ni un syllabus, ni un code. Et l'on pourrait dire tout aussi bien que, en un certain sens, il est tout cela à la fois. Les pasteurs de l'Église de France s'adressent à ceux que le pontifical romain appelle leurs *providi cooperatores*, et leur donnent des *directives* en vue de cette collaboration prudentielle : directives fondées sur la Tradition catholique envisagée dans toute son ampleur et exprimée par l'ensemble des sciences sacrées, Écriture, Liturgie, Actes du Magistère, Dogme, Morale, Droit canonique, Ascétique, etc. Ce faisant, ils donnent avec autorité un double enseignement, particulièrement opportun : la théologie pastorale, en tant que science, si elle ne se confond pas avec les autres branches de la théologie, ne saurait en être isolée; et la pratique pastorale, loin de se réduire à un ensemble de recettes empiriques et individuelles, requiert impérieusement du pasteur, non seulement qu'il soit initié et formé à chacune des disciplines ecclésiastiques, mais encore et surtout qu'il en réalise personnellement une « synthèse » harmonieuse, charpentée, toujours perfectible, certes, et orientée explicitement vers l'apostolat[5].

Le *Directoire* veut éviter que le zèle pastoral ne s'égare dans les sentiers tortueux de la fantaisie personnelle, si bien intentionnée soit-elle; il veut que le prêtre chargé d'âmes ne limite pas son horizon à « sa » paroisse, à « sa » communauté[6]; et pour atteindre ce but, au lieu de tracer des limites et de dresser des barrières, il met en vigoureux relief le mystère de l'Église, dans toute sa richesse[7]; il rappelle avec insistance ce principe premier de toute l'action pastorale : tout contact avec les fidèles, à l'occasion d'un acte quelconque du ministère, entraîne pour le prêtre l'obligation grave d'un effort éducatif[8]. On ne saurait être trop attentif à ce caractère résolument *ecclésial* du *Directoire* : pas de pastorale sans un amour éclairé, exigeant et passionné de la *Mater Ecclesia*.

Notons aussi comme une nouveauté lumineuse et réconfortante ces articles où, sur des points particulièrement délicats et souvent douloureux, le *Directoire*, sans prétendre se substituer à la prudence du pasteur ou lui dicter des solutions toutes faites, n'hésite cependant pas à descendre dans le détail et donner les règles précises d'une véritable unité d'action, fondée sur la cha-

4. *Ibid.*, p. 17.
5. Voir notamment *ibid.*, pp. 31 ss.
6. *Ibid.*, art. 7, p. 43.
7. Cf. *ibid.*, pp. 31, 41 ss.
8. *Ibid.*, p. 22.

rité[9]. Signalons encore le souci constant et purement apostolique des non-pratiquants, ces chrétiens de la périphérie : paschatins, divorcés remariés, etc. Soulignons enfin — et avec quelle respectueuse reconnaissance — combien l'on sent, à chaque ligne du *Directoire*, que les évêques de France font confiance aux prêtres de France et font appel à leur esprit de foi, à leur sens sacerdotal.

*
* *

Il était impossible d'analyser ou de résumer en quelques pages le *Directoire*, et il aurait été impertinent de prétendre le « présenter », puisqu'il est précédé d'une introduction éminemment qualifiée. On ne pouvait même pas songer en tracer un « portrait » fidèle. En attirant l'attention, de façon très fragmentaire, sur quelques aspects proprement pastoraux de ce document, on a voulu tout simplement, *pro virili parte*, exprimer la reconnaissance de l'Église de France envers ses pasteurs, et inciter à une lecture, une étude et une méditation assidues de leurs directives, afin que le « vénérable collège des prêtres » soit vraiment « uni à l'évêque comme les cordes à la lyre », n'ayant avec lui « qu'une seule et même pensée[10] ». En souhaitant que beaucoup de prêtres puisent dans le *Directoire* sujets d'oraison et thèmes de prédication, et aussi peut-être que l'enseignement théologique y trouve de précieuses orientations, ne peut-on former le vœu de voir bientôt paraître ce second *Directoire* sur la messe que nous promet l'article 77 (page 70, note), puis un autre sur le catéchisme, que laisse espérer Mgr Guerry dans son Rapport[11] ?

Qu'il soit permis, pour conclure, de citer simplement une phrase de ce Rapport : « Le *Directoire* épiscopal est la preuve même qu'il existe, au milieu du XX[e] siècle, une Église en France qui est une réalité[12] », — en la rapprochant de cette pensée du R. P. Congar : « Le spectacle que donne présentement l'Église est beau et réconfortant[13]. »

Eugène Viale.

9. Voir notamment articles 15, 16, 28, 38, 53, 58, 75.
10. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, ch. IV.
11. *Directoire*, p. 37.
12. *Ibid.*, p. 39.
13. Yves-M.-J. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, p. 571.

II. Lectures liturgiques en langue populaire

S. Exc. Mgr Weber, *évêque de Strasbourg, a publié la note suivante dans le* Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg, *du 15 février 1951, pp. 101-107 :*

On me dit que l'article publié sous ce titre dans le *Bulletin ecclésiastique* de 1950, p. 381, et complété par un rectificatif, p. 460, a suscité de l'émoi dans le clergé.

J'avoue que je ne comprends pas bien cet émoi. Qu'un curé, à la lecture de l'article précité du *Bulletin*, dise : « Tout bien réfléchi, ce n'est pas possible chez moi, vu la disposition de mon église, ou vu les difficultés actuelles de réalisation », je l'admets. Une proposition, une perspective ouverte n'est d'ailleurs pas un ordre, mais un thème à réflexion ou une invitation à un essai. Mais j'ai peur qu'il y ait dans cet émoi de certains une attitude de réaction par pur principe, une opposition d'idée et de personnes. Et c'est cela que je ne comprends pas et que je regrette. Parlons franchement.

Plus que quiconque, je suis attaché à la liturgie romaine et à la langue latine comme langue de nos offices. Je n'aime pas les fantaisies, ni les « paraliturgies ». Le clergé comme les paroisses doivent s'en tenir aux règles fixées par l'Église, à toutes les règles. On risque de violer souvent les rubriques, de créer des particularités personnelles ou paroissiales, si l'on n'y fait pas attention. Il y a pour tout le monde un examen de conscience à faire de temps à autre sur ce sujet, même si l'on se croit passionnément attaché à la tradition. J'ajoute d'ailleurs que, dans la plupart de nos paroisses, les cérémonies se font avec dignité et piété.

Tout cela posé et affirmé, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas ignorer qu'il y a dans l'Église en ce moment-ci un mouvement de rénovation, de retour aux sources, de restauration des institutions dans leur sens premier et authentique. L'initiation et l'association de plus en plus effective du peuple à la liturgie, qui est l'un des aspects de la vie de l'Église, fait partie de ce renouveau. Le pape Pie XII dans son encyclique *Mediator Dei*, votre évêque dans ses directives ou lettres pastorales, ont nettement marqué leur approbation à ce mouvement qu'il faut comprendre, auquel il faut chercher à s'associer, contre lequel il n'y a pas à s'élever. La liturgie ne doit pas être et n'est pas le privilège d'un petit groupe : elle doit être le fait de tous les prêtres, car elle est la chose de toute l'Église. Elle ne s'oppose en rien à

l'apostolat par les œuvres ou par les mouvements d'Action catholique, non moins nécessaires, mais elle les complète, leur donne une âme.

Dans cet effort de rénovation rentre tout ce qui met les cérémonies et les textes liturgiques davantage à la portée du peuple : usage de petits Rituels trilingues pour les sacrements, encouragement aux catholiques d'avoir un missel aussi complet que possible, explications données au cours des cérémonies spéciales, lecture des textes liturgiques aux offices en langue vulgaire après leur lecture en latin... Ces mesures, sagement pratiquées, sont salutaires et sont dans l'esprit de l'Église : ainsi il n'y a actuellement plus aucune défense de traduire les textes des messes et du canon de la messe (il n'en fut pas toujours ainsi); innombrables sont les missels pour fidèles, munis des plus hautes approbations. J'ai entendu moi-même à Rome, au cours de la canonisation de saint Nicolas de Flue, un prêtre donner au micro des explications sur la cérémonie, en pleine basilique de Saint-Pierre. La Congrégation des Rites a autorisé, tant en France qu'en Allemagne, la publication de Rituels officiels bilingues. La Commission biblique, dans un décret du 22 août 1943 (*A. S. S.*, p. 271), sur la conformité que doivent avoir les textes lus en langue vulgaire au cours de la messe avec la Vulgate (étant entendu qu'on peut illustrer le texte par des rapprochements avec le texte authentique), s'exprime en ces termes : « *Pericoparum liturgicarum in linguam vernaculam versio quam forte sacerdotes s. Missam celebrantes, pro consuetudine vel pro opportunitate, post lectum ipsum textum liturgicum, populo praelecturi sint...* » Ces mots supposent que le prêtre officiant peut, après la lecture des textes liturgiques en latin, en lire la traduction en langue vulgaire; aucune autre précision n'est donnée.

Dans les textes officiels plus anciens, on trouve des indications semblables. Ainsi le Rituel romain, titre I, n. 10, écrit, à propos des sacrements : *Sacerdos* « *in sacramentorum administratione eorum virtutem, usum ac utilitatem, et caeremoniarum significationes, ut Concilium Tridentinum praecipit, ex Sanctorum Patrum et Catechismi Romani doctrina, ubi commode fieri potest, diligenter explicabit*[1] ». Il s'agit d'explications données, même au cours de l'administration des sacrements, évidemment à des moments bien choisis. N'omettons pas de transcrire ici le passage plus important du Concile de Trente au sujet des explications à donner au cours de la célébration de la sainte messe : « *Etsi Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non*

1. Je donne ici l'un des textes auxquels renvoie le Rituel. Un autre est cité dans la suite de cet article : « *Ut fidelis populus ad suscipienda*

tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim (indistinctement) *lingua celebraretur*[2]. *Quamobrem, retento ubique cujusque ecclesiae antiquo et a Sancta Romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probatu ritu, ne oves Christi esuriant neve parvuli panem petant et non sit qui frangeret eis : mandat Sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem, vel per se, vel per alios, ex his quae in Missa leguntur, aliquid exponant* (qu'ils fassent connaître, qu'ils expliquent, ce qui suppose une lecture aintécédente), *atque inter caetera sanctissimi hujus sacrificii mysteria aliquid declarent* (qu'ils fassent connaître le sens des rites), *diebus praesertim dominicis et festis* » (Sess. 22, cap. 8; Denz. 946). Ce texte, établi après une longue discussion, est un texte de compromis : il écarte la célébration de la messe en langue vulgaire, demandée par les protestants, comme ne s'imposant pas (*non expedire*). Mais reconnaissant la valeur instructive des textes liturgiques et des cérémonies, les Pères demandent instamment aux pasteurs d'âmes, pour que leurs fidèles ne soient pas privés de cette nourriture, d'en donner une explication, et donc aussi une traduction quand il s'agit de textes, et cela « *inter missarum celebrationem* », surtout les dimanches et jours de fête. Un commentateur connu ajoute : « Ce texte... ne limite pas ces explications à l'épître et à l'évangile; il ne précise pas non plus qu'elles doivent être données nécessairement au moment de l'homélie[3]. »

sacramenta majori cum reverentia atque animi devotione accedat, praecipit sancta Synodus episcopis omnibus, ut non solum, quum haec per seipsos erunt populo administranda, prius eorum vim et usum pro suscipientium captu explicent : sed etiam idem a singulis parochis pie prudenterque etiam lingua vernacula, si opus sit, et commode fieri poterit, servari studeat... nec non, ut inter missarum solemnia aut divinorum celebrationem, sacra eloquia et salutis monita eadem lingua vernacula singulis diebus festis vel solemnitatibus explanent, eademque in omnium cordibus postpositis inutilibus quaestionibus inserere, atque eos in lege Domini erudire studeant » (Conc. de Trente, Sessio 24, *de Reformatione*, cap. 7). On remarquera l'insistance du Concile pour imposer aux évêques et aux curés la vulgarisation des rites, textes et cérémonies.

Même préoccupation dans le Catéchisme romain, qui écrit, à propos de la messe : « *Hoc igitur mysterium parochi diligenter exponant, ut quum fideles ad rem divinam convenerint, attente et religiose sacra illa, in quibus intersunt, meditari discant* » (Pars II, cap. 4, q. 54).

Je cite ces textes d'après : *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg i. Breisgau, Herder, 1950, p. 117, notes.

2. Le Concile a même porté un Canon sur cette question de la célébration exclusive de la messe en langue vulgaire : « *Si quis dixerit, ... lingua tantum vulgari Missam celebrari debere, A. S.* » (Denz. 956).

3. A.-G. Martimort, professeur à la Faculté de théologie de Tou-

J'ajoute, pour être complet dans mes informations, que nous avons depuis longtemps en Alsace, en langue vulgaire, et en pleine grand'messe, la cérémonie de la communion solennelle des enfants, et que dans la plupart de nos congrégations religieuses de femmes le rituel de la profession prévoit des textes et des formules en langue vulgaire à divers moments de la messe (offertoire et communion).

En tenant compte de cet état de choses et de ces textes, nous voyons qu'il est du devoir des prêtres d'associer le plus étroitement possible le peuple aux cérémonies du culte non seulement par le chant, mais aussi par une compréhension plus profonde du sens des rites et de la portée des paroles liturgiques, spécialement des passages de l'Écriture sainte, lus aux offices. On peut et on doit le faire au catéchisme, aux sermons (prédication s'inspirant de la liturgie et de l'Écriture sainte), mais aussi au cours de la célébration des diverses fonctions liturgiques. Sur ce dernier point, voici ce qu'il me paraît sage de recommander ou de permettre (à titre d'essai), selon le cas :

1) *Messe basse.* Il n'est pas seulement permis, mais recommandé (encyclique *Mediator Dei*), surtout s'il s'agit d'une messe plus solennelle ou de la messe paroissiale, de dialoguer cette sorte de messe : le peuple récite, soit avec les servants, soit avec le prêtre, tout ce que les servants récitent ou que le chœur chante normalement : c'est facile quand l'église n'est pas trop grande. — Il est permis également, et même à conseiller, de faire lire par un lecteur bien formé, en langue vulgaire (français ou allemand, selon l'auditoire), la traduction des prières propres de la messe et même un résumé du canon, pendant que le prêtre le récite en latin. Cette dernière façon de faire, qu'on peut très bien combiner avec la première, permet d'associer plus entièrement encore l'assistance (surtout les enfants) au saint Sacrifice. On pourrait aussi joindre aux lectures une courte explication ou quelques chants appropriés. — Il y a des petits manuels qui facilitent la chose, et ces pratiques sont assez répandues déjà dans le diocèse. — Je demande qu'aux messes basses de mariage ou d'enterrement on lise au moins l'épître et l'évangile : on a souvent là des assistants qui ne viennent pas régulièrement aux offices, et il importe de les instruire à cette occasion.

louse, dans *La Maison-Dieu*, n° 11 (1947), p. 50. Tout le numéro de la revue est consacré aux « langues et traductions liturgiques ». Je renvoie aussi à un article de F.-X. Arnold, professeur à Tübingen, paru dans le livre cité à la note 2, sous le titre : *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit.*

2) *Grand'messes sans ministres sacrés.* Il ne faut pas que l'on interrompe la cérémonie par des lectures incessantes. D'autre part, le prêtre ne doit quitter l'autel que pour le prône ou le sermon, après le chant de l'évangile, et il doit chanter à l'autel en latin toutes les parties qui lui reviennent. Il est cependant permis qu'un lecteur en surplis (ce pourrait être l'un des acolytes) chante l'épître dans le chœur, en latin, pendant que le prêtre la lit à l'autel à voix basse (*Ritus servandus in celebratione Missae*, tit. VI, n. 8). Je ne verrais pas d'inconvénient à ce que, après le chant de l'épître en latin, soit le lecteur au chœur, soit un lecteur, même laïc, mais en dehors du chœur, ou, à la rigueur, en leur absence, le prêtre du haut de l'autel, lise l'épître en langue vulgaire. Si cela n'a pas lieu, c'est le célébrant (ou le prédicateur) qui doit lire l'épître en langue vulgaire en chaire, avant la lecture de l'évangile, dont la lecture lui est toujours réservée; suivent les publications et le sermon. Cela doit se faire aux dimanches et fêtes, mais pourrait aussi se faire à d'autres grand' messes; je souhaite qu'on le fasse aux messes chantées de mariage ou des funérailles, pour les raisons citées plus haut. — Aux mariages et enterrements, on pourrait lire la traduction de quelques prières, après les avoir dites en latin.

3) *Grand'messes avec diacre et sous-diacre.* La grand'messe doit être strictement conforme au rite romain (baiser de paix compris). Cependant, ici encore, je ne vois pas d'inconvénient à ce que, après le chant de l'épître en latin, le sous-diacre en lise la traduction au peuple, et qu'après le chant de l'évangile en latin, le diacre en lise la traduction. Si on ne le fait pas, le prédicateur lira en chaire les deux textes.

Il faut évidemment, pour ces lecteurs en dehors de la chaire, que l'acoustique de l'église s'y prête, ou que les lectures soient sonorisées au haut-parleur. Pour la langue, on emploiera celle (ou celles) qui semblerait la plus adaptée au public : le problème est le même, qu'on lise le texte en chaire ou qu'on le lise ailleurs.

4) *Cérémonies extraordinaires.* Il sera bon d'expliquer du haut de la chaire ou de l'entrée du chœur les cérémonies extraordinaires en résumant les prières récitées par le célébrant (ainsi aux ordinations, consécrations d'église ou d'autel, même durant la semaine sainte...). C'est un prêtre, ou du moins un clerc en surplis, qui le fera, brièvement, en se servant d'un texte préparé à l'avance et en plaçant les explications aux moments qui ne gênent pas l'officiant.

Je ne crois pas avoir dépassé, en écrivant cela, ce que disent les documents cités plus haut en leur lettre et avoir été infidèle à leur esprit.

Je rappelle qu'il est strictement interdit de continuer une grand'messe durant le chant du *Credo*, sous prétexte de gagner cinq minutes, et que les messes devant le Saint-Sacrement exposé sont très contraires à l'esprit de l'Église : il faut arriver peu à peu à en éliminer l'usage, sauf aux jours où le droit les autorise (Can. 1274).

Je me permets d'ajouter trois détails concernant la grand' messe :

1) A moins qu'il n'y ait l'aspersion d'eau bénite, l'introït peut être chanté pendant l'entrée du célébrant : c'est sa place normale (*Ad Introitum*), et cela correspond à la rubrique du graduel de Pie X (*De ritibus servandis in cantu Missae*, I). S'il y a aspersion, on chante l'introït dès le commencement de la messe.

2) On peut, selon l'ancien rite, répéter le premier verset du graduel après le deuxième verset (*Ib.*, IV). Le graduel est en effet un « *responsorium graduale* ». Dans certains cas, le texte n'a de sens que si l'on répète le premier verset (voir, par exemple, le graduel de la fête de saint Jean-Baptiste).

3) La communion est le chant qui accompagne la communion des fidèles : il peut sembler naturel que le chœur la chante pendant cette communion, si un assez grand nombre de fidèles s'approchent de la sainte table pendant la grand'messe. On pourrait même faire alterner cette antienne (*Antiphona*) avec les versets du psaume qui y correspond, groupés deux à deux, comme nous le faisons à l'invitatoire des matines (la plupart des communions sont formées par un ou plusieurs versets d'un psaume, indiqué dans le missel), ou avec les versets du psaume *Laudate Dominum omnes gentes*, qui faisait partie du Hallel, ce groupe de psaumes que Notre-Seigneur chanta ou récita après la Cène. En le faisant, on reste dans l'ancienne tradition, et on empêche un trop long silence ou un trop long jeu de l'orgue.

Ce sont peut-être là de petites choses, du moins permettent-elles à un prêtre zélé de mieux organiser et de mieux faire comprendre l'office divin à ceux qui sont confiés à sa sollicitude : c'est l'un de nos devoirs pastoraux.

† Jean-Julien Weber,
Évêque de Strasbourg.

BIBLIOGRAPHIE

CHRONIQUE DES MISSELS A L'USAGE DES FIDELES (IV)

Cette quatrième chronique[1] porte sur les missels qui nous ont été signalés entre le début de 1950 et le 31 juillet 1951.

Parmi ces missels trois sont véritablement nouveaux, les plus nombreux sont des rééditions améliorées et des rééditions de missels parus avant la guerre, mais qui étaient épuisés au cours des dernières années. Enfin quelques dominicaux méritent de compléter l'inventaire dressé précédemment. Bien entendu, nous ne signalons pas les éditions dont la seule nouveauté consiste dans la mise à jour des nouveaux offices tels que la messe de l'Assomption.

Nous continuons à donner à chaque recension un numéro d'ordre, mais pour tenir compte de l'inventaire des dominicaux, qui avait une numérotation spéciale (1 à 22), nous faisons débuter cette chronique par le numéro 63.

Missels nouveaux

63. Dom Albert Bergès, moine bénédiction de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé : *Missel Vespéral quotidien*. Mellottée, Limoges, 1950, 1706 pp. (16×10×3 cm.) (A 2).

Ce missel est destiné à remplacer le *Missel quotidien et Vespéral romain*, publié en 1947 chez le même éditeur, et dont nous avions signalé la troisième édition (*La Maison-Dieu*, n° 19, p. 154). Dans le but de faire un missel de format plus léger et meilleur marché, on a supprimé un certain nombre de textes latins. Il ne s'agit donc plus d'un quotidien latin-français complet. Toutefois les messes des dimanches et fêtes de première et deuxième classe sont données complètement en latin et en français. Pour les messes des féries, des fêtes des saints, on n'a retenu que le texte français. Ce principe nous paraît d'ailleurs très valable et nous avons donc là un vrai quotidien.

Une seule lacune importante : les messes votives. Le missel précé-

1. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 9, Les missels quotidiens, pp. 114-136; n° 12, Les dominicaux, pp. 164-169; n° 19, Chronique des missels, pp. 153-163. Voir en outre, n° 23, Les explications de l'Année liturgique dans les missels à l'usage des fidèles, pp. 70-93.

dent en donnait cinq, celui-ci ne donne plus que celle des saints Anges, placée tout simplement à la suite du propre des saints.

Quelques bizarreries dans l'ordonnance des matières : la préface du Christ-Roi n'est pas mentionnée parmi les préfaces propres, mais seulement au jour de la fête; les litanies des saints sont placées à la vigile de la Pentecôte et font l'objet d'un renvoi le samedi saint, les messes de sainte Geneviève, sainte Jeanne d'Arc et de Marie Médiatrice sont mises à la suite du propre des saints sans indiquer qu'il s'agit du propre de France (p. 1590); les préfaces propres à certains diocèses se trouvent entre le commun des saints et l'office des défunts, elles auraient été mieux placées à la suite des préfaces de l'Église universelle.

Dom Bergès a renouvelé les traductions des oraisons. Nous y reviendrons sans doute dans une étude sur les traductions des divers missels.

Pour ce qui est des notices, elles sont moins nombreuses que dans le missel précédent : elles sont limitées à quelques périodes et à quelques fêtes. Cela s'explique par le désir d'obtenir un volume très réduit. Mais il nous a paru qu'elles étaient aussi de moins bonne qualité : la perspective eschatologique est absente de l'introduction au temps de l'Avent, les commentaires de Noël et de l'Épiphanie ne sont pas très riches, la notice concernant le Carême est un peu trop moralisante. Et pourquoi limiter le Carême à la période qui va « du mercredi des cendres au samedi après le quatrième dimanche de Carême » ? Une prochaine édition nous donnera des notices pour les autres dimanches. Espérons qu'elle sera aussi une occasion de compléter celles qui existent déjà.

Pour la présentation typographique il faut signaler un net progrès par rapport au missel précédent. Les phrases en caractères gras dans le corps des textes donnaient une note trop subjective, elles ont disparu. De même les lettrines ornées de silhouettes des cathédrales de France. Les bois de René Bresson sont sobres, les caractères bien lisibles, le papier bible un des meilleurs des éditions françaises actuelles.

Le prix très abordable pour une bonne présentation assure déjà un certain succès à ce missel. C'est une raison de plus pour souhaiter encore des améliorations.

64. *Mon Missel dominical*, expliqué par le R. P. J. F. Stedman, directeur de la confrérie du Précieux-Sang, Brooklyn, New-York. Édition française, Fides, Montréal, 1943, 512 pp. (13 × 8 × 1,5 cm.).

Ce missel américain commence à être diffusé en France depuis un an environ. C'est un petit livre, format de poche, simplement cartonné et particulièrement bon marché. L'édition en langue anglaise a déjà été tirée à douze millions d'exemplaires, l'édition française en est au moins au premier million. Il faut bien dire qu'au premier moment la présentation de ce missel étonne et choque : on a voulu faire quelque chose de très économique; le revers de la couverture porte les prières usuelles; c'est à peine si les pages ont une marge. Tout le livre est imprimé en deux couleurs, rouge et noir, avec des

images au trait qui ne seraient peut-être pas vilaines si elles étaient imprimées en une seule couleur.

L'auteur a visé à faciliter l'assistance à la messe : l'ordinaire et le propre de chaque messe sont pourvus de numéros blancs sur cercle rouge qui renvoient de l'un à l'autre. Après chaque oraison ou chaque lecture on peut lire « revenez avec le numéro x à la page y ». Cela rappelle fâcheusement le guide Michelin et pose une question sur la valeur éducative du procédé...

Chaque messe comporte une image se rapportant à l'évangile. Cette image occupe un tiers de la page et est suivie d'une explication. Puis viennent les textes du propre en français uniquement et enfin des notes intitulées « catéchisme de la messe de ce jour ». Pour pouvoir faire commencer chaque messe au haut d'une page, on renvoie la fin de ces notes, soit à des bouts de pages où elles servent de remplissage, soit à la fin du livre. C'est à peu près aussi pratique que les articles de première page des journaux dont il faut chercher la suite un peu partout.

Quant au contenu ce missel présente de grandes lacunes : en plus des messes du dimanche qui sont au complet, il ne contient que quelques-unes des messes qui peuvent être célébrées le dimanche et le choix de ces messes indique une orientation de piété assez particulière. Qu'on en juge, en voici la liste dans l'ordre : Immaculée-Conception — Purification — Solennité de saint Jean-Baptiste — sainte Anne — de saint Joseph — Assomption — les saints Martyrs canadiens — le Rosaire — le Christ-Roi — la Toussaint. On remarquera qu'il n'y a aucune fête d'apôtres, pas même saints Pierre et Paul !

Il est peut-être intéressant de faire un missel très bon marché et accessible à des gens d'un niveau mental modeste..., mais dans nos pays on considère encore le missel comme un livre précieux et on veut qu'il soit beau. Il y a sans doute là une valeur qui contribue à donner le sens du sacré, ce qui n'est pas négligeable.

65. *Mon Missel de Carême*, par le R. P. Stedman. Brooklyn, et Fides, Montréal, 1048, 544 pp. (13 × 8 × 1,5 cm.).

Nous porterons un jugement très différent sur ce petit livre du même auteur et de la même collection. D'abord l'idée d'un petit missel de carême nous paraît excellente. Ceux qui veulent aller à la messe avant leur travail peuvent le mettre facilement en poche et préserver ainsi leur missel habituel. D'autre part ce livre est par lui-même une invitation à revaloriser la liturgie du carême.

Sans doute nous y retrouvons aussi les numéros « guide Michelin », les prières usuelles sur la couverture, mais la mise en page est bien meilleure et la typographie beaucoup plus harmonieuse. Les lettrines illustrées du début de chaque messe sont beaucoup plus jolies que les images du missel précédent. Les commentaires sont mieux présentés. Le titre violet et la croix de même couleur sur fond noir avec la couronne de laurier et le monogramme du Christ en vert, ainsi que la tranche violette en harmonie avec la couleur liturgique du temps sont d'un assez heureux effet.

Le contenu est parfait : en plus de l'ordinaire de la messe en latin et français on trouve les textes des messes de toutes les féries et de tous les dimanches depuis le mercredi des cendres jusqu'au jour de Pâques inclus, y compris la bénédiction des cendres et des rameaux et les offices complets du vendredi saint et du samedi saint. On se demande toutefois pourquoi on a ajouté à la fin la messe des défunts avec une invitation à faire dire souvent des messes à l'intention des âmes du purgatoire, « afin que le temps du carême soit un temps de grâces pour ces pauvres âmes comme pour nous-mêmes ».

Un avant-propos d'une quinzaine de pages explique le but et le sens du carême. On y trouve de bonnes pages sur la prière, l'aumône, le jeûne, le rapport du carême et du baptême, sur le carême source de joie, sur la messe quotidienne pendant le carême, sur le message de Pâques. La page sur « le carême et l'ordre social » paraît moins heureuse, elle se termine par cette phrase pour le moins surprenante : « Voilà pourquoi plus que jamais la liturgie du carême doit être proposée comme la solution des divers problèmes sociaux. » Tout simplement !

Chaque messe est précédée d'un commentaire en général bien fait sur les lectures qui complète l'illustration donnée par la lettrine.

Tel qu'il est ce petit livre peut certainement rendre de grands services. En tout cas, l'idée qui l'a inspiré est très heureuse.

Rééditions améliorées

66. Dom Gérard, moine bénédictin de l'abbaye de Clervaux : *Missel et vespéral quotidiens*. Éditions Brepols, Turnhout, 1950, n° 945 (16 × 10,5 × 4 cm.), 2296 pp. (A 1).

Ce missel est bien nouveau, encore qu'il soit aussi une réédition du missel de même titre publié jusqu'ici sous le n° 940 (voir dans *La Maison-Dieu*, n° 9, p. 132, sous n° 10). Mais le texte français a été presque intégralement remanié et la typographie entièrement renouvelée.

Un peu trop volumineux à notre goût, ce missel présente un texte très aéré, facilement lisible : on a très heureusement remplacé les deux colonnes inégales des textes latin et français de l'ancienne édition par deux larges colonnes aux titres très clairs. L'ordinaire de la messe s'en trouve en particulier sensiblement amélioré. Mais la rançon en a été une plus grande largeur de la page. Les nouvelles illustrations des ateliers monastiques d'Ermeton-s.-B. sont moins sobres que celles de l'ancienne édition, mais, inspirées de thèmes des premiers siècles, elles sont la plupart du temps du meilleur goût.

Sous ces apparences engageantes, nous trouvons un missel quotidien latin-français absolument complet (le n° 940 l'était déjà). La seule addition notable est la notation musicale des hymnes des principales fêtes. L'introduction a été notablement développée (38 pp. au

lieu de 24 pp.). Pour son sens du mystère liturgique elle est — malgré un vocabulaire quelquefois trop technique — la meilleure que nous ayons trouvée jusqu'ici dans aucun missel de langue française. Par contre, les introductions aux différentes messes n'ont été que légèrement améliorées. Les réflexions faites sur ce point pour le Dom Gérard, n° 930, dans *La Maison-Dieu*, n° 23, p. 90, restent donc valables, et si l'on pouvait formuler un vœu ce serait de voir les autres missels de cette série en progrès sur ce point.

La préface insiste assez longuement sur la valeur du latin liturgique et défend les traductions authentiques contre les traductions qui veulent être trop « pratiques » ou « à la portée du peuple ». L'effort pour une traduction nouvelle se manifeste presque à chaque péricope. La langue est devenue plus limpide tout en restant souvent plus près du texte latin. Quelques exemples entre beaucoup d'autres : au début des épîtres on a traduit *fratres* par « frères » et non plus « mes frères ». A la lecture de la Pentecôte, au lieu de : « lorsque le jour de la Pentecôte fut arrivé », nous lisons maintenant : « lorsque les cinquante jours s'achevèrent »; à l'*Alleluia* du même jour, *Emitte spiritum tuum et creabuntur* est sans doute mieux rendu par « des créatures nouvelles se lèveront » que par « et ils seront créés ».

Au demeurant, un excellent missel dont le défaut principal restera son volume encombrant qui fera sans doute reculer beaucoup de gens. Cela pose une fois de plus la question de savoir s'il est utile de réunir en un seul volume un missel avec un vespéral quotidien et de larges extraits du rituel.

67. Dom Gaspar Lefebvre et les bénédictins de l'abbaye de Saint-André : *Missel quotidien et vespéral*, n° 200. Bruges, 1950, 2581 + 83 pp. (16 × 10,5 × 3,5 cm.).

Les rééditions des missels de Dom Lefebvre présentent presque toujours des modifications à tel point qu'il est difficile d'en faire le compte. Il a été impossible aux éditeurs, surtout dans les années qui ont suivi la guerre, de procéder d'un seul coup à un remaniement complet de toute la collection des missels, si bien que les trois missels n'ont jamais bénéficié en même temps des mêmes améliorations.

Nous signalons ici particulièrement l'édition de 1950 parce qu'elle modifie sensiblement la physionomie du missel quotidien et vespéral par rapport à l'édition de 1948. Les matières sont autrement disposées : le temporal est maintenant en tête du volume, suivi de l'ordinaire de la messe, après quoi viennent le commun et le propre des saints.

L'ordinaire de la messe est présenté selon une formule nouvelle et originale sur deux pages : sur la page de gauche, le latin avec, en marge, les rubriques; sur la page de droite, le français avec, en marge, de brefs commentaires. On peut ainsi beaucoup mieux suivre le texte liturgique sans être interrompu par les rubriques et les commentaires. La traduction du canon est celle qui a été proposée dans *La Maison-Dieu* par le C.P.L.

L'office du vendredi saint et du samedi saint (ancien) sont pré-

sentés d'une manière nouvelle. Aux matines de ces offices, ainsi qu'aux matines de Noël, on a ajouté la traduction française des psaumes qui manquait jusqu'ici.

Pour les rubriques générales, les fêtes mobiles, les dimanches après l'Épiphanie, différents tableaux ont été modifiés ou ajoutés. Le rituel aussi a été remanié.

Enfin les traductions ont été en partie retouchées et les notices du sanctoral refaites.

L'édition de 1951 n'apporte en plus que la nouvelle messe de l'Assomption.

68. Idem : *Missel vespéral romain*, n° 500. Bruges, 1951, 1728+60 pp. (15 × 10 × 2,5 cm.) (A 1).

Par rapport à l'édition de 1947 le classement des matières a également été remanié; l'ordinaire de la messe est aussi présenté sur deux pages. Les traductions nouvelles s'étendent au temporal.

Toutes les notices du temporal et du sanctoral ont été refaites, ainsi que les divisions de l'année liturgique : les dimanches après l'Épiphanie et après la Pentecôte ne sont plus intégrés dans les cycles de Noël et de Pâques.

Quelques messes votives ont été ajoutées (par exemple pour l'unité de l'Église), mais nous regretterons une fois de plus qu'elles ne soient pas encore au complet : pourquoi omettre la messe pour la paix, pour le temps de guerre, contre les païens. Il n'y a aucune raison pour qu'un quotidien de cette classe ne comporte pas toutes les messes votives du missel romain sans exception.

69. Idem : *Petit missel quotidien*, n° 600. Bruges, 1949, 1155 pp. (15 × 10 × 2,2 cm.) (A 2).

A signaler aussi l'ordinaire de la messe sur deux pages, l'addition de la messe votive pour l'unité chrétienne. On a ajouté également les vêpres et les complies du dimanche en latin et en français qui ne figuraient jusqu'à présent pas du tout dans ce missel.

Nous nous contenterons de signaler toutes ces modifications sans plus. Les prochaines éditions en apporteront très probablement d'autres à ces trois missels. Pendant un certain temps on sera encore dérouté par la disparité des traductions et des commentaires des trois missels. Il faut espérer que le travail de rajeunissement arrivera bientôt à terme. Nous y reviendrons alors en détail. On peut déjà dire que ces différents remaniements témoignent de la vitalité de l'équipe bénédictine de Saint-André.

70. *Missel dominical*, par les RR. PP. Bénédictins d'Hautecombe. Labergerie, Paris, 2e édit., 1951, 796 pp. (15,5 × 10 × 5,2 cm.) (B 2).

Cette seconde édition qui suit de très près la première mérite d'être signalée, car elle apporte des modifications intéressantes à ce domi-

nical qui était déjà d'excellente qualité (*La Maison-Dieu*, n° 19, p. 160). En plus des messes des dimanches et fêtes on y trouvera désormais aussi la bénédiction et la messe du mercredi des cendres, l'office du vendredi saint et l'office de la nuit pascale (en appendice, puisque la nouvelle liturgie a un caractère encore provisoire), la messe de mariage dont l'absence étonnait. Pour répondre au désir de bien des lecteurs on a ajouté aussi les vêpres ordinaires et les complies du dimanche en latin et en français. Chaque jour porte désormais l'indication de la classe et de la couleur.

Les introductions aux différents temps de l'année, dans la première édition, avaient paru faibles à côté des commentaires des messes (*La Maison-Dieu*, n° 23, p. 91). Elles ont été remplacées par d'autres qui sans être absolument parfaites sont nettement meilleures. On peut regretter de voir maintenue la coupure du carême : d'une part, il y a une introduction au « temps de la Septuagésime et du Carême » (p. 107) et, d'autre part, une introduction au « temps de la Passion » (p. 155). Dans l'introduction au temps de Noël on aurait aimé un mot plus pertinent sur la place et le sens de la fête de l'Épiphanie et, pour le temps pascal, quelque chose sur le sens des cinquante jours.

Le format du livre n'est pas changé, une nouvelle composition typographique plus petite, mais plus facilement lisible, a permis de limiter l'augmentation des pages à cent cinquante. On remarquera aussi que l'ordinaire de la messe est désormais imprimé en rouge et noir. Le déplacement des préfaces propres et des *communicantes* à la fin de l'ordinaire rend la lecture du canon plus facile.

Cette édition améliorée connaîtra certainement encore plus de succès que la première, et ce ne sera que juste pour ce dominical qui est certainement l'un des meilleurs que nous ayons à l'heure actuelle.

71. Dom Fernand Cabrol : *Missel romain quotidien et vespéral*. Édition revue par les Bénédictins de Paris. Mame, 1950, n° 322 (16 × 11 × 4,5 cm.), 2106 pp. (A 1).

En réalité ce missel est la réédition sous un titre nouveau d'un missel signalé comme épuisé dans notre premier inventaire (*La Maison-Dieu*, n° 9, p. 131, sous n° 1). Le texte latin-français est absolument complet avec toutes les références bibliques, les indications de classes, de couleurs et de stations. On a eu l'heureuse idée d'ajouter à l'ordinaire de la messe quelques préfaces propres à certains diocèses de France, notamment celle de l'Avent. En plus des vêpres et des complies du dimanche, on trouve tierce, sexte et none. Malheureusement il n'y a pas de *kyriale*. La typographie, sans être belle, est lisible. Aucune illustration. Un format volumineux.

La grande faiblesse de ce missel se trouve dans les explications. L'introduction à l'année liturgique est par trop sommaire, comme les explications des messes. Ce sont d'ailleurs exactement les mêmes que celles du *Missel vespéral de la première communion* signalé dans *La Maison-Dieu*, n° 12, p. 169, sous n° 19. C'est ce qui nous a obligé à classer ce missel tout dernier à ce point de vue (voir *La Maison-Dieu* n° 23, pp. 88 et 92). On peut regretter que la maison Mame n'ait pas

profité de cette réédition pour nous donner un missel qui puisse rivaliser avec les éditions belges.

72. *L'office divin , missel, vespéral et rituel*, n° 401. Mame, 1948, 1843 pp. (17,5×5×3,5 cm.) (A 2).

Ce missel, épuisé dans les années d'après-guerre, avait été simplement signalé dans notre premier inventaire des quotidiens (n° 9, p. 132, sous n° 6). C'est un missel de grand format à grands caractères sans aucune illustration. Au propre du temps seuls les textes des messes des dimanches et fêtes sont en latin et en français. Au propre des saints les textes sont en français, saufs les collectes et postcommunions qui sont en latin et en français. Il est évident que le texte latin aurait été plutôt utile pour les parties chantées. C'est donc un quotidien du deuxième type, mais qui comporte la lacune obstinée de nombreux quotidiens : on n'y trouve presque aucune des messes votives.

Les classes et les stations sont indiquées, mais non la couleur liturgique. Les références bibliques se limitent aux numéros des chapitres ou des psaumes. Le propre de France et un certain nombre de messes propres à certains lieux sont incorporés au missel. Les préfaces propres à certains diocèses sont mises à la suite des autres préfaces propres, ce qui est une idée heureuse. Les commentaires sont à peu près inexistants.

Les missels Desclée. Nous prenons occasion de la réédition récente de plusieurs missels et de la publicité qui leur est faite pour parler de toute la collection. De ces six missels, trois avaient été mentionnés dans le premier inventaire (n° 9). Ces missels étant épuisés momentanément à cette époque, nous n'en avons pas tenu compte dans la comparaison des missels au point de vue des commentaires de l'année liturgique, et nous le regrettons, car ils y auraient tenu une place honorable (*La Maison-Dieu*, n° 23).

73. *Missel des fidèles et Office divin*, n° 119. Desclée Saint-Jean, Tournai, 1950, 2164 pp. (16,5×10,5×3 cm.) (A 1).

74. *Missel des fidèles*, n° 120. Desclée Saint-Jean, Tournai, 1945, en deux volumes : I. Avent à samedi saint, 1720 pp. (16,5×11×2,5 cm.); II. Pâques à l'Avent, 1740 pp., même format (A 1).

Texte identique au précédent, mais caractères plus grands.

75. *Missel vespéral*, n° 126. Desclée Saint-Jean, Tournai, 1946, 1675 pp. (14×9,5×3 cm.) (A 1).

Texte identique aux deux précédents, sauf qu'il ne comporte pas les matines et laudes de Noël et de la semaine sainte. Commentaires à peine abrégés, caractères très petits.

Au point de vue de la structure liturgique, ces trois missels sont des quotidiens latin-français complets. Une seule lacune; les messes votives sont incomplètes (toujours !). L'ordinaire de la messe se trouve toujours au milieu entre le propre du temps et le commun des saints. Dans le n° 119 et le n° 120 il est imprimé en rouge et noir.

Les messes du propre de France et environ quatre-vingts messes propres à certains lieux sont incorporées au propre des saints dans l'ordre du calendrier. C'est peut-être une heureuse solution qui supprime les hésitations ou des recherches difficiles à travers deux ou trois calendriers. Ces messes sont d'ailleurs marquées d'un astérisque pour les distinguer de celles du calendrier de l'Église universelle.

Autre innovation : dans le 119 et le 126 on donne, pour les vêpres, les complies et les autres parties de l'office, le texte et la traduction du nouveau psautier romain. C'est sans doute prématuré. Les fidèles qui n'en sont pas avertis seront quelque peu déroutés. Mais le texte ancien des psaumes est donné en appendice à la fin du missel. La notice explicative qui se trouve à cet endroit aurait été mieux placée dans l'introduction au missel ou avant les vêpres du dimanche.

La traduction des textes bibliques est celle de Crampon, qui est la propriété du même éditeur.

Les commentaires liturgiques sont abondants; chaque temps de l'année a son introduction, de même chaque messe et un sous-titre résume brièvement l'épître et l'évangile. Dans leur ensemble les commentaires des messes se classent parmi les deux ou trois meilleurs (voir *La Maison-Dieu*, n° 23, p. 88). En général ce sont des explications de l'épître et de l'évangile. Peu d'indications historiques sur l'origine des fêtes. Quelquefois le point de vue théologique est un peu faible : pour l'Avent et l'Épiphanie l'aspect eschatologique est à peine esquissé. Par contre, les commentaires des offices du vendredi saint et du samedi saint sont très bons.

Pour la présentation typographique le 119 fait un peu démodé en raison des titres en caractères gothiques qui auraient avantage à être remplacés par d'autres. Le 126, en raison de ses caractères très petits, a un air un peu terne. Par contre, le 120 en deux volumes a les grands caractères et le format d'un beau bréviaire et ne manque pas d'une certaine élégance.

76. *Missel des dimanches*, n° 247. Desclée Saint-Jean, Tournai, 1946, 887 pp. (13,5 × 9 × 2 cm.) (B 1).

77. *Idem*, n° 254. 1148 pp. (15 × 9 × 3 cm.), gros caractères (B 1).

Dominical complet latin-français, ce missel a le même texte et à peu de choses près les mêmes commentaires que les précédents. On regrettera seulement l'absence des offices du vendredi saint et du samedi saint, mais au moins sont-ils résumés en une page chacun, et les fidèles ne les ignoreront pas complètement.

78. Mgr Marbeau : *Le Paroissial des fidèles*, n° 400. Desclée Saint-Jean, Tournai, 1949, LIII + 1308 + 108 pp. (14 × 9 × 3 cm.) (B 2).

Ce missel, un peu particulier, peut servir de dominical complet en français, avec en outre les messes de la semaine sainte et les offices du *Triduum Sacrum* complets en français et les épîtres et évangiles pour les féries de carême.

Paru en 1909, ce « paroissial » devait être une sorte de manuel du chrétien; il contient une très longue préface, surtout technique, sur la liturgie, un abrégé de la doctrine chrétienne, des prières diverses, un rituel de cent vingt pages et soixante pages de dévotions... Les textes des messes sont précédés d'une introduction et les épîtres et les évangiles suivis d'un commentaire très long, souvent beaucoup plus long que le texte biblique lui-même.

En usage surtout dans le diocèse de Meaux, dont Mgr Marbeau fut évêque, ce livre aux caractères très petits, sans illustrations, est le témoin d'un effort intéressant au point de vue liturgique à une époque où les missels étaient rares, mais on peut penser qu'en raison de sa complexité il ne doit guère être répandu ailleurs.

79. *Missel vespéral romain*, contenant en latin et en français les offices de tous les dimanches et fêtes de l'année ecclésiastique, par l'abbé Bourceau. Brepols, n° 238, réédition 1947, 1079 pp.

Existait sous le titre *Nouveau paroissien romain*, recensé dans la liste des dominicaux, *La Maison-Dieu*, n° 12, p. 168, sous n° 18. N'a subi aucun changement quant au texte. Présentation plus séduisante.

Compléments à l'inventaire des dominicaux

80. *Missel grégorien et vespéral*, par les Pères Bénédictins du Mont-César. Édit. Abbaye du Mont-César, 1946, 1750 pp. (16,5 × 10 × 4,5 cm.) (B 1).

Dans l'inventaire des dominicaux nous avions omis ce missel. Il entre, il est vrai, dans une catégorie un peu particulière, puisque c'est un missel grégorien qui donne la notation de tous les textes chantés (introït, graduel, offertoire, communion, hymnes, chants ordinaires de la messe). Sous le format et volume habituel aux quotidiens, c'est un excellent dominical contenant les messes et vêpres des dimanches et de toutes les fêtes de première et deuxième classe, du commun de la Sainte Vierge, des apôtres et de la Dédicace. On y trouve en outre les messes du mercredi des cendres, du jeudi saint et des lundis de Pâques et de Pentecôte, mais pas les offices du vendredi saint et du samedi saint. Quelques détails : pas d'indication des classes des fêtes, ni des couleurs, ni des références bibliques, sauf les chapitres des épîtres et évangiles.

Aucun commentaire des messes, mais une introduction à chacun des temps de l'année liturgique. Imprimé dans des caractères excellents, entièrement en rouge et noir, ce missel est tout indiqué pour ceux qui prennent part au chant de la grand'messe du dimanche.

81. Abbé Guilhaim et H. Sutyn : *Missel des dimanches et fêtes*, n° 1261. H. Proost, Turnhout, 1947, 735+20+48 pp. (15×9×1,7 cm.) (B 2).

Ce dominical de format et de présentation élégante est un extrait du grand missel, rituel et vespéral n° 1302, des mêmes auteurs (*La Maison-Dieu*, n° 23, p. 90). Il contient les messes et les vêpres des dimanches et des fêtes de première et deuxième classe. Textes des psaumes en latin-français, le reste seulement en français. Messe du jeudi saint, office du vendredi saint et messe du samedi saint. Quelques extraits du kyriale. Un propre de France avec les oraisons propres des patrons diocésains, ce qui est sans doute inutile, car il faut toute la messe ou rien... Bons caractères, ordinaire de la messe en rouge et noir. Aucun commentaire. Format de poche très pratique.

82. *Paroissien romain*, n° 14 A. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1948, 988 pp. (16×10×2,5 cm.) (B 2).

Ce *Paroissien romain* est un bon dominical qui contient les messes et vêpres des dimanches et fêtes de première et deuxième classe. Les psaumes du propre sont en latin et français, les oraisons et les lectures seulement en français. Au propre du temps on trouve aussi la messe du mercredi des cendres, les messes du jeudi saint et du samedi saint, l'adoration de la croix du vendredi saint. Il n'y a pas de références bibliques, mais la classe et la couleur liturgique des fêtes sont toujours indiquées. Une courte explication au début de chaque temps de l'année liturgique. A noter une bizarrerie qui pourrait être facilement corrigée : le canon de la messe est au complet en français, mais la traduction du *Qui pridie* et du *Simili modo* est remplacée par un texte fantaisiste. De format assez grand ce paroissien a bonne allure grâce à de beaux caractères et un beau papier.

Un autre paroissien de la même édition (n° 134) de format très petit serait également complet, n'était la structure tout à fait fantaisiste des propres où les psaumes sont tantôt en latin seulement, tantôt en latin français, tantôt les uns selon un système, les autres selon l'autre.

83. *Paroissien romain*, n° 371. Mame, 1949, 916 pp. (12,5×8×2 cm.) (B 2).

Petit dominical complet donnant les psaumes en latin et en français, le reste du propre en français seulement. Le sous-titre, « Offices de tous les dimanches et principales fêtes en latin et en français », manque de précision. Aucune référence biblique, sauf les chapitres

pour les épîtres et évangiles. Ni classes ni couleurs. Caractères très petits.

84. R. P. M. Riquet, S. J. : *Nouveau missel vespéral*, à l'usage de tous les diocèses avec le propre de France et du Canada, n° 1303. Édit. H. Proost, Turnhout, 1950, 1236+62 pp. (15×9×2,5 cm.) (B 2).

Ce missel n'a pas encore été diffusé largement en France, mais se vend déjà au Canada, et c'est ce qui nous oblige à en rendre compte dès maintenant. Présenté sous un nom illustre et dans un format élégant et pratique, il est séduisant. Disons tout de suite qu'il est malheureusement décevant par bien des côtés.

D'abord le titre ne précise pas s'il s'agit d'un quotidien ou d'un dominical. S'il contient le propre et le commun des saints, il ne donne ni les messes des quatre-temps ni celles des féries de carême. Aux messes du mardi et du mercredi saints on renvoie un peu cavalièrement à la Passion du dimanche des Rameaux et du vendredi saint. Les messes de l'octave de Pâques, sauf le lundi et le mardi, sont amputées de l'introït, de l'offertoire et de la communion. Ce missel ne peut donc servir que de dominical latin-français, sauf pour les collectes qui ne sont données qu'en français. Les couleurs liturgiques sont indiquées, les stations quelquefois, les références bibliques sont incomplètes. Des extraits du kyriale.

Le R. P. Riquet nous avertit lui-même dans sa préface qu'il n'a pas voulu innover. On lui a demandé de reprendre un missel déjà publié par le même éditeur, il y a quelques années. Son effort a porté sur le renouvellement de la traduction. Pour les lectures il a abondamment utilisé l'excellente traduction de M. Osty, la retouchant ici ou là. Ce sont les oraisons qui constituent la part la plus originale : les traductions sont d'une belle venue, tout en restant près du texte. Le traducteur n'a pas hésité à couper la période latine difficile à transposer simplement en français. Les oraisons s'adressent à Dieu à la deuxième personne du singulier, cela peut paraître nouveau en français, mais c'est une formule que beaucoup trouveront heureuse. Malheureusement on a voulu en faire autant pour les psaumes sans y mettre le soin nécessaire; on trouve certaines messes entièrement au singulier, d'autres entièrement au pluriel, quelquefois le *tu* et le *vous* alternent dans une même messe, voire dans un même verset. La traduction des psaumes ne vaut pas mieux. Elle comporte des choses étonnantes, en particulier le graduel de la nouvelle messe de l'Assomption : « Toute resplendissante est la fille du roi à l'intérieur, son vêtement est tissu d'or. » Nous ne croyons d'ailleurs pas devoir porter ces erreurs au compte de l'auteur.

Les explications sont réduites et sommaires : aucune pour les dimanches après l'Épiphanie, après Pâques et après la Pentecôte. Pour les autres dimanches, le R. P. Riquet s'est inspiré du livre du P. Mollien, *La prière de l'Église*, aussi se contente-t-il de noter l'origine historique des principales fêtes. Rarement ces explications sont une introduction au mystère liturgique. On nous permettra de relever une surprenante introduction à la fête du Sacré-Cœur : « Tout

comme le premier office célébrant l'Eucharistie fut la messe du jeudi saint, on pourrait dire que la première messe du Sacré-Cœur fut celle du vendredi saint, où la Passion selon saint Jean évoque le coup lance qui perça le cœur du Christ... »

En ce qui concerne la présentation on peut dire que le caractère est agréable à lire, sauf la colonne du latin qui est minuscule et donne à la page une dissymétrie. Des illustrations, le moins qu'on puisse dire est qu'elles datent. Au cours du texte on relève un nombre inaccoutumé de coquilles telles que « le saint-crême », le mont des « olivres », « larmes » pour « armes ». A la bénédiction de la messe, le Fils est omis entre le Père et le Saint-Esprit.

A une époque où paraissent tant de missels en net progrès sur les anciens, on peut être exigeant et regretter toutes ces imperfections. Répétons qu'elles ne sont pas toutes le fait de l'auteur. Mais le public saura-t-il distinguer et faire la part de l'éditeur, du correcteur, voire du représentant? Cela pose d'ailleurs un problème important au sujet de la production des missels et au sujet de la propriété littéraire. Un missel devrait être l'œuvre d'un auteur ou d'une équipe de collaborateurs compétents. Dautre part, il devrait être entendu que les fidèles ne veulent plus de missels incomplets, qu'ils soient quotidiens ou dominicaux. Si l'effort de renouvellement de la traduction est intéressant, il est dommage qu'il soit accompli dans un cadre qui a trop de défauts. Quoi qu'on en puisse penser, si ce missel avait paru avant la dernière étude de *La Maison-Dieu*, sur « les Explications de l'année liturgique dans les missels à l'usage des fidèles », il n'aurait pas été classé parmi les dix meilleurs missels. Le seul but de cette chronique est de présenter les missels aussi objectivement que possible selon les exigences d'un mouvement liturgique vrai, et de provoquer, s'il est possible, une amélioration dans la qualité des missels qui doivent être les instruments de prière et d'initiation liturgique des fidèles. Il ne nous reste donc qu'à souhaiter qu'une nouvelle édition complétée et corrigée vienne bientôt remplacer ce premier essai.

LOUIS KAMMERER.

P.-S. — Au moment où nous corrigions les épreuves de cette recension, l'éditeur nous a envoyé les épreuves de la deuxième édition de ce missel pour que nous puissions en tenir compte dès avant sa parution.

Cette édition portera le titre de « *Missel Vespéral et Rituel*, notices et traductions nouvelles du R. P. Michel Riquet ». Toutefois elle porte le même numéro d'édition (n° 1303) et le même *imprimatur* daté du 18 octobre 1950, et elle est précédée d'une lettre de l'Archevêque de Paris en date du 30 novembre 1950.

Nous avons constaté avec plaisir qu'on trouvera dans ce nouveau texte la Passion du mardi saint et celle du mercredi saint, les lectures complètes du samedi saint et les messes complètes de l'octave de Pâques et de la semaine de la Pentecôte. L'ordinaire de la messe a été déplacé à la suite du propre du temps, les messes propres à certains diocèses de France ont été supprimées

The Missal in latin and english. London, Burns Oates and Washbourne, 1949. 1284+270+160 pp. (17×11,5×3,2 cm.). A 1.

Dans la *Lettre de la Tour-Maubourg*, un catholique éminent souhaitait naguère pour le catholique français une bonne Bible et un bon Missel. Nous serons sans doute comblés; car l'exubérance du travail en ces domaines risque de nous donner plusieurs bibles et plusieurs missels recommandables. Les catholiques anglais semblent mieux départis sous le rapport de l'unité. La nouvelle Bible de Westminster vient de permettre l'édition d'un nouveau missel, qui lui empruntera sans doute un peu de son autorité.

Jusqu'à ces dernières années, un seul texte de la sainte Écriture était en usage dans l'Église catholique de Grande-Bretagne et par suite de tous les pays de langue anglaise. Il était authentifié d'ailleurs par la hiérarchie : c'était la « Bible de Douai », dont le nom seul évoquait la Contre-Réforme et les sombres années de l'exil. Comment ne pas admirer en passant le sens pastoral intelligent de ces apôtres anglais, qui comprirent qu'on ne préserve pas un peuple contre les excès du libre examen, en le sevrant totalement de la Parole divine! Cette traduction, élégante et noble, était pourtant devenue assez archaïque pour ne pas être toujours comprise à l'audition par des fidèles peu cultivés. Et c'est pourquoi les évêques de Grande-Bretagne demandèrent une nouvelle édition de la Bible et la confièrent à l'un des plus illustres convertis d'Oxford : Mgr Ronald A. Knox. Elle porte cette fois le nom de *Bible de Westminster* et, venue au jour presque cent ans après la création de cette nouvelle primatie, elle se présente comme le fruit du « second printemps » de l'Église d'Angleterre.

C'est un texte clair, moderne, vivant surtout, et tout Anglais le saisit à la première audition. Œuvre d'un humaniste, il s'éclaire encore de toutes les mises au point de l'exégèse actuelle. Les aumôniers militaires furent les premiers sans doute à l'utiliser (le Nouveau Testament seul avait alors paru) pour la lecture liturgique dans les messes de camps en Birmanie, en Libye ou aux Indes. Il n'était pas rare alors qu'un auditeur protestant, venu en curieux, fût séduit par ce rajeunissement de la Parole divine. Depuis lors, il fait paisiblement la conquête de tous les « pulpits » de Grande-Bretagne, à

et la pagination a été entièrement renouvelée. Les alternances du *tu* et du *vous* ont été supprimées, sauf encore en quelques rares endroits; les coquilles signalées ont disparu. Les notices ont été complétées : il y en a maintenant à toutes les messes du propre du temps et les notices du propre des saints ont été remaniées. On a aussi ajouté les classes des fêtes.

Les autres remarques restent valables, sous toutes réserves, car nous n'avons vu que des épreuves qui peuvent encore être revues. Nous ne croyons pas cependant que les nouveaux commentaires soient aussi aptes à introduire au mystère liturgique que ceux du Missel rural ou du Missel d'Hautecombe. On sent encore trop que ce missel n'a pas été coulé d'un seul jet, pour les raisons déjà indiquées plus haut.

mesure que les curés, parfois sollicités de leurs fidèles, acceptent à leur tour ce rajeunissement. L'édition d'un bon épistolier-évangéliaire de chaire est venue à point détrôner l'ancien formulaire officiel. A toutes les étapes, la hiérarchie intervient comme il se doit.

La préparation d'un bon missel pour les fidèles se trouvait ainsi à moitié accomplie. Restait à traduire dans le même esprit les textes non bibliques du missel. C'est chose faite, grâce au travail conjugué d'un prêtre et d'un laïc, le Rev. J. O'Connell et Mr. H. P. R. Finberg, qui ont publié en 1949 chez Burns, Oates and Washbourne, *The Missal in latin and english, being the text of the Missale Romanum with english rubrics and a new translation.*

Nous ne sommes pas qualifiés pour critiquer cette nouvelle traduction. Les Anglais s'en montrent très satisfaits (cf. recension dans *Liturgy*, janvier 1950, pp. 27-30). Le vocabulaire est fait de mots d'origine anglaise et non de ces latinismes anglicisés qui, en d'autres missels, finissent par produire une sorte de *foreign english*. Beaucoup d'oraisons ont été divisées en deux ou trois phrases et, malgré cela, le style reste noble et priant. D'ailleurs, en visant à la clarté, les auteurs n'ont rien sacrifié de l'exactitude et le texte qu'ils présentent des oraisons n'a rien d'une adaptation, telle que l'ont tentée certains livres français. Avec modestie, nous voudrions signaler que la Commission qui a publié la traduction du canon de la messe dans *La Maison-Dieu* et qui a souvent consulté ce texte anglais, a trouvé trop faible le *for our welfare* qui traduit le « salutare » de la préface : ce mot, en devenant chrétien, s'est enrichi de tout le contenu de la rédemption.

Les particularités de la présentation intéresseront davantage le public français :

1° Toutes les oraisons sont numérotées et gardent le même numéro d'ordre, reproduit entre parenthèses, lorsqu'elles sont répétées dans le missel. Ce livre devient ainsi un précieux instrument de travail pour ceux qui veulent étudier les textes liturgiques.

2° L'ordinaire de la messe, jusqu'à la préface, est répété deux fois à la suite, une fois avec les rites de la grand'messe, une fois avec ceux de la messe basse. Comme en plusieurs missels modernes, il se trouve au milieu du livre, entre le temporal et le sanctoral. On le retrouve une troisième fois, en entier (moins le canon, qui fait l'objet d'un renvoi, on se demande vraiment pourquoi), avec la messe des morts.

3° Les rubriques (imprimées en rouge) sont très copieuses; elles traduisent souvent le *Missale Romanum*.

4° Les références ont été certainement l'objet du plus grand soin et des corrections les plus attentives.

5° Une disposition qui nous semble moins heureuse est l'insertion à l'intérieur du missel universel des messes concédées *pro aliquibus locis*. Le mois de mai, par exemple, se trouve alourdi de dix messes, dont quatre de la Sainte Vierge, honorée sous des titres différents : mieux vaudrait dans un missel pour les fidèles en laisser l'exclusivité à chaque propre de diocèse ou de congrégation. On trouve même au milieu des messes des féries de carême celle de la sainte Couronne

d'épines, de la sainte Lance et des saints Clous, etc. La pureté de lignes du mystère liturgique se voit ainsi un peu plus altérée.

En revanche, les éditeurs ont pris le parti de ne présenter que le missel, à l'exclusion de tout élément emprunté au rituel, au vespéral ou à tout autre forme de la prière publique ou privée. Les fidèles devront donc compléter ce livre par d'autres volumes.

Plus regrettable nous semble l'absence de toute introduction ou commentaire liturgique dans un missel à l'usage des fidèles. Ceux-ci peuvent ignorer sans dommage telle rubrique qui concerne le prêtre ou ses ministres. Mais il faudrait une excellente prédication et des explications des rites, pratiquement impossibles à donner, pour rendre assimilables aux fidèles nos mystères liturgiques. Nous ne pensons pas que les paroisses anglaises soient mieux pourvues que les nôtres sur ce point.

Mais, cette sécheresse même, comme aussi l'absence de toute illustration (pourquoi faut-il cependant ces frontispices ou culs-de-lampe si maladroits ?) permet une présentation typographique tout à fait remarquable : format plus grand et plus carré que celui de nos missels (cf. celui de la Bible du card. Liénart); beau papier de teinte crème; impression en deux couleurs (le rouge n'a rien de ce carmin agressif que les Américains semblent affectionner); grandes marges et espace blanc sans trait pour séparer les deux colonnes; le texte lui-même enfin est imprimé avec des caractères agréables, de grandes majuscules en tête de chaque pièce et, surtout, il est parfaitement équilibré : le latin et l'anglais sont généralement de même longueur, et il a fallu pour cela calculer la largeur respective des colonnes et la grandeur des caractères. Sur tous ces points, c'est une très belle réussite, que tout éditeur de missel pourra utilement contempler avant de se mettre au travail.

A. Honoré.

PASTORALE ET LITURGIE

Perspectives de pastorale liturgique. Première semaine d'études liturgiques de Luxembourg, 1950, Luxembourg, rue Jean-Origer, 6-8, 1951, 122 pp., 40 fr. belges.

La Maison-Dieu a signalé dans son numéro 24 cette semaine d'études liturgiques à Luxembourg. Le volume que nous présente Dom Jean Hild contient les rapports de cette session.

Avant de passer aux détails, remarquons le liminaire attestant l'importance des rencontres organisées entre les représentants du Renouveau liturgique allemand et le Centre de Pastorale liturgique français. L'écho de cette rencontre résonna jusqu'à Rome, nous

dit Dom Hild. C'est dire aussi que, de part et d'autre du Rhin, l'effort convergeant pour une liturgie vraiment pastorale et pour une pastorale vraiment liturgique, prend l'importance d'un fait d'Église dont les répercussions commencent d'ailleurs à se faire sentir.

Les rapports publiés dans ce volume s'adressaient aux prêtres du diocèse de Luxembourg à qui s'étaient adjoints des voisins français, belges, hollandais, sarrois. Au sommaire on trouve des noms déjà connus. Le P. Théodore Schnitzler, de Cologne, dégage les lignes maîtresses d'une spiritualité dans l'esprit de l'encyclique *Mediator Dei*. La pastorale qui s'inspire de *Mediator Dei* sera animée avant tout par un grand amour du Christ et de l'Église. Cet amour va saisir la liturgie dans ce qu'elle a d'essentiel et d'intégral.

Le professeur Joseph Pascher, de Munich, expose ensuite ce qui définit un esprit liturgique (*Liturgische Grundhaltungen*), à savoir une attitude à la fois religieuse, inspirée par le sens de la Rédemption, et humaine, c'est-à-dire consciente de tous les liens cosmiques qui se nouent au cœur de l'homme. Toute une discipline extérieure se trouve ainsi constituée par les mouvements intérieurs, toute une formation religieuse qui nous plie à l'esprit du Christ et de l'Église.

M. Martimort analyse le sens du sacré. On a pu lire cette étude dans *La Maison-Dieu*, n° 25, pp. 47-74.

Le R. P. Joseph Gulden, de Leipzig, traite le problème de la liturgie et de la piété personnelle. Se refusant à opposer l'un à l'autre, il cherche « des lois qui unissent les deux et qui établissent une cohérence parfaite dans la piété chrétienne tout court ». L'une assure à la piété personnelle des perspectives ecclésiales, l'autre maintient la liturgie exempte de formalisme rituel.

Le P. Roguet expose la charte du C. P. L. fondée sur la thèse qu'il développe : « La liturgie et la catéchèse sont unies par un lien intrinsèque et nécessaire. » Il s'appuie à juste titre sur la tradition patristique et construit une théologie de la catéchèse liturgique en rappelant la coordination nécessaire de l'objectif et du subjectif, dans l'ordre sacramentel, de l'*ex opere operato* et de l'*ex opere operantis*. Il montre comment ni la liturgie ne peut se passer de catéchèse, ni la catéchèse de liturgie, et rappelle à ce sujet les grandes expériences traditionnelles de l'initiation chrétienne.

Le P. Louvel parle ensuite du rôle des laïcs dans le renouveau liturgique actuel. Il cite des faits, des problèmes, des dangers, et conclut par un jugement optimiste sur la situation présente et sur son évolution possible. On regrettera que cet article conserve des coquilles qu'une correction d'épreuve aurait éliminées.

Le professeur Wagner, animateur de l'Institut liturgique de Trèves, aborde le problème du rituel qui doit être l'instrument privilégié d'une pastorale liturgique. C'est poser le problème de la langue vulgaire. Le Renouveau liturgique à senti l'importance de cette question. Il l'a étudié dans l'esprit de la tradition en considérant la conjoncture actuelle. En Allemagne, un travail excellent est déjà fait (cf. *La Maison-Dieu*, n° 25, pp. 83-89). On donne ici le texte du rituel pour les derniers sacrements administrés au malade. C'est un exemple et une étape.

Le P. Jungmann, d'Insbrück, donne une des conclusions de son travail déjà connu du public français (*Missarum Sollemnia*[1]) en montrant comment la messe est à la fois sacrifice du Christ et sacrifice de l'Église, action de grâces à laquelle s'intègre nécessairement et spécifiquement l'offrande du don sacré.

Pour conclure ce bel ensemble, M. Pierre Frieden, ministre de l'Éducation nationale au Grand-Duché de Luxembourg, donne quelque pages d'une lecture fort agréable, pleines d'humour mais aussi de ferveur, car c'est le témoignage d'un laïc qui a découvert la liturgie et ses retentissements religieux, moraux, sociaux, après l'avoir longtemps considérée comme un régal d'esthète.

Ce petit volume si intéressant n'a que le tort d'être d'un abord assez difficile. A moitié en allemand, à moitié en français avec, toutefois, un résumé des rapports dans chacune de ces langues, il n'atteindra pas, malheureusement, tous les lecteurs qu'il mérite. C'est pourquoi nous avons tenu à le présenter un peu longuement.

H.-N. Bonnet.

A. Ryckmans : *La Paroisse vivante*. Casterman, Tournai-Paris, 1950; 364 pp., 20 × 13.

M. l'abbé Ryckmans nous avait donné, en 1937, dans son livre sur *Le secrétariat paroissial*, une « esquisse » d'organisation pour une grande paroisse. Après treize ans, il nous apporte les résultats dans *La paroisse vivante*.

Nous trouvons, reprise et mûrie par l'expérience, l'esquisse d'autrefois. Et nous devons féliciter l'auteur d'avoir su, contre les inévitables obstacles, poursuivre son travail avec ténacité. Nous trouvons encore dans son ouvrage d'excellents conseils de pastorale, pour créer l'atmosphère accueillante des offices du dimanche, pour souligner leur

1. La traduction française (1er volume) vient de paraître chez Aubier.

importance dans la formation des paroissiens, pour la préparation des fiancés au mariage et le catéchisme des enfants. Nous avions déjà, dans plusieurs livres de la collection « Rencontres », trouvé des conseils opportuns de pastorale paroissiale; je pense en particulier au regretté P. Remillieux et au P. Michonneau que l'abbé Ryckmans cite d'ailleurs plusieurs fois. Nous lui sommes très reconnaissants de nous avoir amené à relire ces auteurs, à propos de son livre.

Sa lecture, cependant, a produit en nous une certaine gêne que n'ont pu dissiper les passages sur lesquels nous partageons pleinement la pensée de l'auteur.

Il nous a semblé qu'il manquait, à la perspective générale de cet ouvrage, un certain équilibre dans les valeurs et même une certaine exactitude dans les notions.

En effet, « déblayer le terrain », selon l'expression de l'auteur, c'est bien autre chose que d'aborder la question sociale ou la langue liturgique ou les questions soulevées par les différents milieux de vie. Nous considérions d'ailleurs ces tâches comme des objectifs plus que comme des obstacles encombrant le terrain.

Le curé est tellement un personnage de premier plan dans cet exposé qu'il semble éclipser tout le tableau. On n'y voit pas assez qu'il n'est qu'un délégué de son évêque auquel ressortissent bien des rouages de l'apostolat, en particulier l'Action catholique; celle-ci, en effet, n'est pas « l'aide apportée par les laïcs au ministère des prêtres », mais leur participation à l'apostolat de la hiérarchie; cela est si vrai que notre société actuelle comporte bien des structures qui débordent la paroisse et dont l'évêque poursuit la christianisation par les membres de l'Action catholique et leurs aumôniers. En ce sens on dirait plus justement que l'Action catholique est « l'aide apportée par les prêtres au ministère des laïcs ».

Son point d'application est certes l'apostolat direct, mais aussi la christianisation des structures professionnelles, civiques, familiales et, dans cet effort, la paroisse est pour eux un relais de ravitaillement spirituel.

On sent très bien que, vue sous cet angle, la paroisse ne peut être pour les militants « la communauté tutélaire bien tenue en main par son chef », comme pour les « gens de la campagne » pour qui « l'œil vigilant du Père pèse sur la conscience ». Heureusement !

Nous ignorons si l'auteur a des vicaires, sans doute sont-ils tellement bien alignés sur le premier de file qu'ils disparaissent derrière lui. Mais nous aurions aimé toutefois trouver un chapitre « à la Michonneau » sur l'équipe sacerdotale à laquelle d'ailleurs les fidèles agissants doivent être agrégés par l'élan même de la vie plutôt que par le truchement des demoiselles secrétaires, pour seyantes qu'elles soient.

Enfin nous ne pensons pas que tout sera fait le jour où tous les paroissiens seront à la messe du dimanche et à la communion pascale, si le reste de leur vie ne continue pas le mouvement vital amorcé par le sacrement. C'est pourquoi le circuit vital de *La paroisse vivante* nous paraît tronqué s'il ne comporte, avec l'effort liturgique, celui de l'engagement total dans la vie quotidienne : et

ceci doit être le fait personnel des fidèles, auquel ne sauraient suppléer nos organisations « médico-sociales ».

N'y aurait-il pas, sous-jacente à notre malentendu, une confusion regrettable entre « clérical » et « sacerdotal » ?

Il n'en reste pas moins que ce livre est lui aussi un témoin de l'effort actuel pour revaloriser la paroisse et que, pour cette intention, nous nous réjouissons de l'avoir lu.

ROBERT MEURICE, F. C.

Liturgische erneuerung in aller Welt, ein Sammelbericht hgb. von Théod. Bogler, O. S. B. « Ars Liturgica », Maria-Laach, 1950.

Ce recueil fait écho à la déclaration de Pie XII sur les mouvements liturgiques dans l'encyclique *Mediator Dei*, reproduite en exergue : « Non seulement dans de nombreuses nations d'Europe, mais aussi au delà des mers, surgit une noble et fructueuse émulation en cette matière. »

La variété des contributions nous permet de faire un bilan du renouveau liturgique qui reflète, semble-t-il, des tendances aussi diverses que l'Église elle-même dans l'univers. On ne s'étonnera pas de l'importance donnée aux travaux liturgiques réalisés depuis cinquante ans en Allemagne (Dom Bogler), en France (Dom Hild), en Belgique (Dom Dekkers), voire aux États-Unis (H. A. Reinhold), dans le domaine de la pastorale proprement dite. Ailleurs, il semble que l'effort liturgique a surtout porté sur l'esthétique cultuelle ou sur la spiritualité liturgique, sans exclure l'intérêt témoigné aux travaux allemands, français ou belges, par les traducteurs ou les revues.

L'ouvrage publié par Dom Bogler mériterait d'être connu des lecteurs français. Il a le mérite de ne porter aucun jugement, mais l'objectivité de ses rapports est une garantie de sérieux qui fait de ce livre un témoignage authentique sur la vitalité ou sur les routines de l'Église observées dans son activité cultuelle. Les Églises séparées ne sont pas totalement négligées (Églises orientales et Église évangélique), mais on aurait aimé trouver aussi le témoignage de certains protestants, français ou suisses, des anglicans aussi, qui ont redécouvert un sens de la liturgie traditionnelle de l'Église (cf. *La Maison-Dieu*, n° 19).

En appendice, on trouve un catalogue assez complet des meilleures revues intéressantes pour le renouveau liturgique.

H.-N. B.

A travers les Revues

Réflexions sur le mouvement liturgique.

Sous ce titre pacifique, dans *Dieu vivant* (n° 19), le R. P. Bouyer envoie vers tous les points de l'horizon un feu roulant de critiques, de rosseries, d'anecdotes cocasses : tous en ont leur part, des bénédictins de Solesmes aux pionniers des paraliturgies. On ne peut s'empêcher de rire, tant la verve de ce pamphlet est allègre et bien aiguisée. Mais quand on a fini, on est un peu honteux et assez triste d'avoir ri. Car, au total, à quoi cela sert-il? Qu'y a-t-il là de constructif? Sert-on efficacement la liturgie en dénonçant avec tant d'aigreur des serviteurs peut-être parfois maladroits, mais toujours sincères, et animés par un amour du Christ et de son peuple que l'on n'a pas le droit de suspecter, encore moins de ridiculiser.

Certes, il y aurait à glaner dans cette diatribe beaucoup d'orientations justes, de rappels opportuns. Mais tout cela est gâté par des procès de tendances, des caricatures injustes, des simplifications outrancières. Lorsqu'on est en contact constant avec le clergé des paroisses, on doit dire que le R. P. se bat souvent contre des moulins à vent, ou contre des épouvantails qu'il dresse lui-même pour se donner ensuite l'occasion de les pourfendre. C'est ainsi qu'il fait (pp. 92-93) le procès des paraliturgies. (En déclarant au passage que « les cérémonies du triduum pascal sont sinon mortes, au moins agonisantes. Seul un miracle pourrait les ressusciter ». Le R. P. n'a-t-il pas entendu parler justement d'un « miracle » qui vient de « ressusciter » la vigile pascale ?) Qu'on ait abusé du terme de « paraliturgies » en décorant de ce vocable des fantaisies d'un goût incertain, nous en sommes bien d'accord. Mais puisque le P. B. réclame que ces paraliturgies se transforment en veillées bibliques, il nous permettra de lui dire que c'est déjà fait.

Le P. B. rappelle (p. 94) que, proclamant la nécessité pour le mouvement liturgique, d'être biblique, il fut contredit par un

pionnier de la « liturgie missionnaire » (qui) se bornait à répli-

quer que c'était bien assez d'avoir à initier les gens au missel romain sans se mettre encore sur les bras la tâche de leur expliquer l'histoire des filles de Lot. Nous fûmes sur le moment un peu surpris de cette... réaction, mais nous avons eu depuis lors suffisamment de témoignages de son caractère hautement représentatif. Pour combien de prêtres, en effet, la Bible ne reste-t-elle pas avant tout un volume d'une orthodoxie douteuse, un florilège de légendes immorales, ou simplement abracadabrantes.

Nous nous souvenons très bien avoir assisté à cette discussion (mais nous ne garantissons pas « l'histoire des filles de Lot »). Elle date de cinq ou six ans... Le P. Bouyer n'a-t-il pas, depuis lors, pu constater bien des fois les très rapides progrès accomplis par l'idée biblique même chez les « pionniers de la liturgie missionnaire » ? Nous lui conseillons de lire *Si tu savais le don de Dieu*, l'admirable petit précis d'initiation à la messe, publié par l'équipe de Colombes, il verra que la Bible n'y est pas considérée comme « un volume... » (voir plus haut).

Ailleurs (p. 90) le P. B. critique sévèrement ce qu'il appelle les « messes dialoguées en français » qu'il ferait mieux d'appeler, pour éviter toute équivoque, des « messes en chœurs parlés ». A quoi bon vraiment s'acharner sur ce cadavre ? J'écris cette note au sortir d'une session de clergé paroissial, dans un diocèse qui ne m'a pas paru spécialement informé des questions liturgiques : la seule mention des messes en chœurs parlés a suscité une réprobation immédiate et unanime.

Il sera toujours possible de monter en épingle des abus, des déviations, des confusions. A-t-on le droit d'en tirer un tableau du « mouvement liturgique » ? On pourrait aussi bien collectionner les bévues des enfants de catéchisme pour faire un panorama alarmant de la situation de la théologie. S'il y a en France un « mouvement liturgique », ne pourrait-on pas en tracer une description exactement contraire à celle que donne le P. Bouyer, en relevant tout ce qui s'y trouve de sain, d'équilibré, tous les progrès que fait sur la routine comme sur la fantaisie individuelle une conception de plus en plus répandue d'une pastorale liturgique à la fois traditionnelle et vivante ? A lire le P. Bouyer on pourrait croire ou bien que *La Maison-Dieu* (à laquelle il collabore si brillamment) n'existe pas; ou qu'elle n'a pas de lecteurs; ou qu'elle forfait à sa mission. Et que les sessions du C.P.L., dans tant de diocèses où elles sont organisées par les évêques eux-mêmes, ou bien répandent une mauvaise doctrine, ou bien ne sont suivies par personne.

Nous n'avons jamais reculé, ici, devant la critique la plus sévère, ni même devant l'auto-critique (qu'on voie par exemple la façon dont le P. Bouyer, justement, apprécie nos réflexions sur

le nouveau Psautier, *La Maison-Dieu*, n° 14, p. 149). Mais nous tenons à dire fraternellement au P. Bouyer que ses réflexions manquent de justesse et de justice. Et qu'on ne critique pas le « mouvement liturgique », oubliant précisément que ce « mouvement » est... un mouvement, qu'il a donc dépassé depuis longtemps certaines positions, et qu'on ne peut le définir par des errements qu'il s'est précisément donné pour tâche de rectifier.

Et enfin, le P. Bouyer nous fait penser à ces curés qui vilipendent en chaire les chrétiens qui ne viennent pas à la messe. Car je ne pense pas que les responsables des erreurs qu'il a collectionnées lisent *Dieu vivant*. Je pense même qu'ils ne lisent pas *La Maison-Dieu*...

Concordisme théologique.

Dans *Masses ouvrières* (août-septembre 1951), Mgr Angel publie une conférence faite à la session d'Action catholique ouvrière de septembre 1950 sur « la manière de gagner le clergé paroissial à l'Action catholique spécialisée ». Ce thème, qui ne nous concerne pas, lui fournit l'occasion d'une mise au point précieuse, qu'il est facile d'adapter au cas de la pastorale.

Les périodes antérieures ont connu un concordisme biblique définitivement et universellement abandonné, puis un concordisme apologétique qui se détruit perpétuellement, mais qui renaît sans cesse. Notre époque voit l'éclosion du concordisme pastoral.

Pour résoudre les problèmes concrets posés par les nécessités de l'apostolat, on est amené à créer une théologie nouvelle ou une spiritualité nouvelle. Certes, il est normal que les théologiens et les auteurs spirituels soient continuellement poussés au travail par l'effort missionnaire accompli par une Église toujours jeune, qui travaille à christianiser un monde soumis à des transformations profondes. Mais il ne faut pas que théologiens et auteurs spirituels prennent ce monde en transformation pour un lieu théologique où ils pourront puiser la lumière. Seul le Christ est lumière du monde. Les transformations du monde ne nous apportent pas de la lumière, mais nous obligent à nous tourner sans cesse vers celui qui nous permettra de comprendre le monde actuel et de nous adapter à lui.

Il y aurait donc un grand danger pour l'Action catholique de se lier à certaines hypothèses plus ou moins hasardeuses d'une théologie ou d'une spiritualité nouvelles. *L'Action catholique spécialisée répond à une nécessité pastorale absolue dans notre monde moderne. Elle n'a aucunement besoin de s'appuyer sur des hypothèses plus ou moins chancelantes.* Vouloir lier l'Action catholique spécialisée à ces théories nouvelles serait d'abord l'affaiblir, ce serait aussi l'exposer aux critiques de ceux qui, pour des motifs divers, rejettent

comme imprudents ou erronés certains énoncés actuels de théologiens ou d'auteurs spirituels.

De même, nous éprouvons une tension entre les problèmes de pastorale liturgique et le donné de la théologie. Nous n'avons pas à résoudre ces problèmes en fabriquant une doctrine *ad hoc*. Nous devons *confronter* ces problèmes à la doctrine telle quelle, sans minimiser ni l'une ni les autres. C'est à ce prix seulement que nous resterons dans la vérité. Autrement nous trahirons le dépôt, et nous fournirons de pseudo-solutions aux vrais problèmes. C'est perdre sur tous les tableaux.

La ponctuation de la Préface.

Le R. P. Dom Juglar, dans *Ephemerides Liturgicae* (1951, vol. LXV, fasc. 11, pp. 101-103), justifie la ponctuation : « *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* » que nous avons adoptée dans notre traduction du canon de la messe (*La Maison-Dieu*, 23, p. 37). Cette note, qui s'appuie à la fois sur des données extrinsèques et sur des considérations de théologie biblique et liturgique, a d'ailleurs reçu un *confirmatur* de l'*Ordo Sabbati Sancti*, qui a adopté la ponctuation susdite dans la préface de la Bénédiction des Fonts.

A.-M. R.

COURRIER DES LECTEURS

Réponse d'un curé au R. P. Doncoeur

Selon les traditions de franchise adoptées dès l'origine à La Maison-Dieu, *nous n'hésitons pas à publier (avec l'agrément du R. P. Doncoeur, à qui nous l'avons communiquée), cette lettre qui réagit vivement, du point de vue du curé aux prises avec mille difficultés pratiques, à l'article si beau et si entraînant de notre cher collaborateur. Cet article n'en sortira pas diminué dans ses exigences de vérité et de plénitude liturgiques : la tension qui s'exprime du fait de cette lettre est, si l'on peut dire, congénitale au Centre de Pastorale Liturgique.*

Nous nous sommes permis de retrancher quelques passages de cette lettre, qui mettaient en cause soit de tierces personnes, soit le destinataire même de la lettre. Mais celui-ci, pour compenser ces suppressions, doit témoigner qu'à l'appel et avec tout l'appui de M. le chanoine Renaud, il a pu « lancer » dans la paroisse Saint-Charles de Monceau, à Paris, un « mouvement » de participation communautaire à la liturgie qui se maintient toujours plusieurs années après cette impulsion première. On ne peut en dire autant de bien des paroisses où le passage du « prédicateur liturgique » n'a allumé qu'un feu de paille.

A.-M. R.

Mon Révérend Père,

Voudriez-vous me permettre d'exprimer dans *La Maison-Dieu* l'impression de pénible surprise que j'éprouvai à lire l'article — à mon sens malencontreux — que le R. P. Doncoeur vient d'y donner [1].

Ce n'est pas que cet article ne contienne de fort belles remarques, notamment sur le sens du cycle des « Heures ».

Et comme je suis d'accord avec le R. P. Doncoeur lorsqu'il nous rappelle en termes excellents que « l'offrande du temps (est) l'une des plus belles que nous puissions faire au Seigneur, s'il est vrai que, par delà les travaux, ce que l'amour offre de plus précieux à l'aimé, c'est le temps », et qu'il faut « croire avec Marie que l'audience gratuite importe plus que tous les soins multipliés ».

D'accord avec le R. P. Doncoeur, je le suis encore — je l'ai suffisamment écrit — lorsqu'il demande l'allégement du sanctoral au profit du temporal. Je vais même plus loin que lui, et ce n'est pas

1. *La Maison-Dieu*, n° 25, 1er trimestre 1951, pp. 5 s.

seulement l'introduction dans notre liturgie de tant de fêtes imposées par Léon XIII que je regrette et désire voir supprimer, mais encore tant d'offices introduits par Pie IX ou par Pie XI, qui sont surtout d'ordre spéculatif et abstrait.

D'accord, je le suis enfin lorsqu'il milite pour une liturgie communautaire et plus vivante.

. . . . . .

Tout ceci, encore une fois, non pour me vanter d'une réussite[2] dans laquelle je n'ai d'autre mérite que de l'avoir souhaitée et de m'en réjouir, mais pour préciser que, sur le fond du problème, je ne suis pas tellement en désaccord avec le R. P. Doncoeur.

Je n'en puis pas moins réprouver ses outrances et ses attaques qui ne peuvent qu'irriter même les mieux disposés et compromettre la cause dont il se fait le champion.

Est-il tout d'abord bien utile de faire le procès de tant de gens, et je ne parle pas seulement des chanoines de Saint-Pierre ni de l'archevêque qui récite son office en attendant l'autobus, ni du cardinal qui dit le sien pendant la messe qu'il préside. Pourquoi se montrer si sévère contre la chapelle voisine de Saint-François-Xavier ? Serait-ce celle des Pères Jésuites ? Ce ne serait pas aimable de la part du P. Doncoeur. Serait-ce, rétrospectivement, celle des Bénédictines de la même rue Monsieur ? Ce serait oublier tout ce que la renaissance liturgique doit à ce sanctuaire, où cependant les fidèles n'étaient mêlés que par la prière intérieure à la célébration des saints Mystères.

Était-il indispensable de rapporter avec cette délectation du scandale l'histoire de « M. l'abbé X..., vicaire à Notre-Dame de... », en y ajoutant encore par des sous-entendus que rien n'impose. Voici dix-huit ans que je suis curé de paroisses parisiennes. Je sais bien que, dans ce ministère qui n'est plus à l'échelle humaine, nous nous laissons trop fonctionnariser, que nous sommes trop absorbés par des besognes matérielles et que parfois la lassitude ralentit notre zèle. Je puis assurer cependant que, malgré les déficiences constatées, je n'ai jamais rencontré un cas semblable à celui que cite le R. P. Doncoeur. A quoi bon alors faire état d'une exception qui ne peut que scandaliser ?

Quant au fond du procès qu'institue le R. P. Doncoeur, ses raisons sont-elles pertinentes ?

J'en examinerai volontiers quelques-unes.

La messe basse d'abord, qui n'a pas sa faveur.

Il est entendu, certes, que la messe chantée, la messe solennelle devrait l'emporter toujours dans l'esprit des fidèles et dans leur affection sur la messe basse. Mais celle-ci, qui est après tout une vraie messe, c'est-à-dire le sacrifice du Sauveur — ce que semblent oublier ceux qui la dénigrent — est plus accessible aux fidèles. Autrefois — puisqu'il s'agit toujours d'autrefois ! — on ne connaissait que la messe solennelle. Les fidèles n'y assistaient que rarement, généralement pas d'autre jour que le dimanche. Faut-il regretter qu'on leur ait permis d'y assister plus fréquemment et que la messe quotidienne

2. Dans la paroisse de notre correspondant (N.D.L.R.).

soit devenue la règle pour beaucoup d'âmes ferventes ? A lire le P. Doncoeur, on semblerait croire qu'il regrette — selon l'usage d' « autrefois » — l'unique messe épiscopale concélébrée avec tout le clergé. Il dira qu'il n'a jamais pensé une telle absurdité qui priverait de la messe la plupart des fidèles, étant donné l'heureux développement qu'ont pris nos chrétientés. Et pourtant n'est-ce pas dans le sens même de son raisonnement ? Est-ce un souci d'un autre ordre qui lui fait regretter que la messe conventuelle ne soit pas, où à peu près, l'unique messe des monastères ? N'y a-t-il pas, au contraire, un sens admirable à donner à cette messe conventuelle qui, dans les monastères fervents et ordonnés, n'est nullement négligée comme il le prétend ? Les messes basses dites — messes où la dévotion individuelle a pris une plus large part — vient la messe commune, la messe conventuelle qui recueille pour ainsi dire toutes les supplications, les demandes et actions de grâces de ces messes individuelles, pour en être en quelque sorte la solennelle « collecte ».

Messes basses ? Messes solennelles ? Les Églises orientales ne connaissent généralement que ces messes solennelles. Quel en est le résultat ? Que les fidèles n'y participent pas ou ne participent qu'à une partie de ces messes, à un « bout de messe » : l'office est trop long à leur gré.

Si le P. Doncoeur avait quelque expérience du pastorat, il se rendrait compte que, en autorisant les messes basses et leur multiplicité, l'Église a, au contraire, mis la messe bien plus à la portée des fidèles, et n'est-ce pas le désir même du Sauveur ? Et il ne s'agit pas, comme il le laisse trop clairement entendre, de favoriser la paresse du clergé. Je voudrais bien savoir, par exemple, comment le P. Doncoeur s'y prendrait lorsqu'il aurait, chaque matinée de dimanche, à assurer, comme je dois le faire, le service des messes qui, messes basses, en dehors de la grand'messe, durent déjà une pleine heure comprenant un sermon d'une douzaine de minutes (le P. Doncoeur se plaint, à juste titre, de l'ignorance des fidèles; ne faut-il pas les instruire ?) et une communion qui, distribuée à deux prêtres, dure souvent une vingtaine de minutes.

Mais à ces messes basses, le P. Doncoeur reproche tout spécialement d'être silencieuses. Le sont-elles nécessairement ? Dans ma paroisse, toutes les messes sont dialoguées, qu'il s'agisse des messes dominicales ou des messes de groupe. Mais là encore il faut agir avec mesure : que l'on « dialogue » les parties de la messe qui s'y prêtent naturellement, mais que, le reste du temps, on laisse la paix aux fidèles qui ont bien droit de pouvoir se recueillir et introduire leur prière personnelle dans la grande liturgie. Que le silence du Canon, en particulier, soit respecté avec seulement au mémento des vivants et à celui des défunts, un bref rappel à l'assistance de ne pas oublier la famille paroissiale et de prier, en les désignant nommément, pour ceux qui ont fondé un foyer nouveau durant la semaine précédente et pour les paroissiens décédés.

Et même si la messe était plus silencieuse encore, peut-être complètement silencieuse, faudrait-il pour cela la condamner ? Saint François de Sales ne conseillait-il pas à ses religieuses de suivre la messe,

comme il le faisait lui-même, en récitant leur chapelet? Ce n'est certes pas une méthode que j'apprécie pour ma part ni que je propage, mais faut-il nécessairement imposer sa façon de voir à l'encontre d'une manière de faire qui a pour caution un saint, un docteur, un directeur d'âmes et un maître de vie spirituelle tel que saint François de Sales?

Le R. P. Doncoeur reproche vivement l'individualisme qui s'est introduit dans notre vie liturgique. Je ne lui en ferai pas grief. Le reproche est néanmoins assez singulier de la part d'un Jésuite, car, après tout, ne sont-ce pas surtout les Jésuites qui sont responsables de cet état de choses? Je n'ai jamais ouï dire que la prière communautaire ni même que la prière liturgique fût particulièrement en honneur chez eux : la messe conventuelle ne risque pas d'y être négligée puisqu'elle n'existe pas. Le P. Doncoeur a d'ailleurs prévu l'objection et s'efforce d'y parer en nous rappelant que, selon saint Ignace, « l'homme est créé pour louer Dieu... et, faisant cela, sauver son âme ». Que saint Ignace ait rappelé le grand devoir de la prière de louanges c'est évident, mais la prière de louanges n'est pas nécessairement communautaire. Et ici s'introduit dans la pensée du P. Doncoeur ou, du moins, dans son expression, une confusion. Pour lui, spiritualité théocentrique — qui doit, c'est l'évidence même, rester la spiritualité de base — est nécessairement communautaire[3]. C'est oublier, comme le dit fort bien saint Ignace, qu'il s'agit, en fin de compte, de sauver *son* âme, ce qui est bien affaire individuelle. Le salut qui n'est, au fond, que la gloire de Dieu, car il n'y a pas, dans l'économie de la création, de plus grande gloire pour Dieu que le salut des âmes — ce salut, qui ne peut se faire que *dans* la communauté chrétienne et *avec* elle, n'en reste pas moins individuel.

La gloire de Dieu : il faudrait d'abord des yeux pour la voir, puis un cœur pour s'en enivrer et des lèvres pour la chanter avec transport, dit fort bien le P. Doncoeur. Mais tout cela est-il nécessairement communautaire, et n'est-ce pas ainsi que se manifestait le poverello d'Assise dans ses courses cependant solitaires?

Quant au sens du mystère des choses dont parle aussi le P. Doncoeur, je suis d'avis, en effet, qu'on le néglige un peu trop. Mais n'exagère-t-il pas en sens contraire? Quand il s'agit du rite des sacrements, ne faut-il pas se rappeler que l'Église en est maîtresse et qu'il lui appartient de le modifier, au moins dans sa présentation, pour répondre justement aux exigences de la communauté. C'est ce qu'elle fait. En quoi la vie liturgique est-elle affectée de ce que les saintes Huiles sont utilisées dans de petites burettes portatives — qui

3. La spiritualité, si riche et si bienfaisante, des Condren, des Bérulle, des Olier, de tous les maîtres du XVII[e] siècle, est éminemment théocentrique; a-t-elle, pour autant, un aspect communautaire? ont, j'en conviens, à être proprement entretenues? Si nous ne voulons ressusciter les conflits « pour le calice » ne faut-il pas reconnaître que l'Église a eu de bonnes raisons — et déjà du respect pour le sacrement — en réduisant la participation des fidèles à l'Eucharistie à la seule forme du pain. Et, pour le baptême, je me demande

si le P. Doncoeur est sérieux quand il réclame, avec le petit agrément de l'histoire du moine Conon, qu'on revienne à l'usage antique de baptiser nus les catéchumènes même adultes de l'un et l'autre sexe. Le spectacle ne manquerait pas sans doute d'attirer des foules nombreuses même dans nos églises les plus délaissées.

Tout cela sous prétexte de « retour aux sources ». Qu'on ne néglige pas les sources, qu'on aime à y remonter, qu'on les vénère, sans doute. Mais faut-il pour cela s'en tenir au mince filet d'eau qu'elles nous offrent ? Encore qu'il soit authentiquement le fleuve lui-même, faut-il pour cela négliger tout ce qui l'a grossi et enrichi en cours de route ? Et, s'il s'y mêle quelques impuretés, n'est-il pas mieux de les déceler et de les écarter plutôt que de méconnaître le flot et de prétendre se passer de ses services ?

Sans relever tout ce qui dans l'article du P. Doncoeur me paraît regrettable, il est encore deux points sur lesquels je voudrais m'arrêter.

Il déplore l'obligation sous peine de péché mortel que l'Église fait à ses prêtres de réciter l'office quotidien comme aux fidèles d'assister à la messe dominicale. Et sans doute vaudrait-il mieux avoir affaire à une communauté fervente et enthousiaste qui, d'elle-même et sans aucune contrainte, se livrerait spontanément à la louange divine. Mais quand une pareille communauté a-t-elle existé ? Ne sommes-nous pas ici en plein royaume d'utopie et n'est-ce pas transposer sur cette terre ce qui ne peut être que de la communauté céleste ? Un peu de psychologie suffira à convaincre quiconque que, sans la sévérité de cette obligation, trop souvent des négligences successives amèneraient à l'abstention totale. Le P. Doncoeur ironise sur cet office de prime récité le soir ou les complies dites dès le matin. Sans doute sont-ce là des déviations regrettables et faut-il faire tout le possible pour qu'il en soit autrement. Je ne puis croire cependant que soit sans mérite et ne constitue pas une louange pour Dieu le sacrifice du prêtre qui, après une journée harassante, s'impose de satisfaire à l'obligation du Bréviaire, même — et surtout peut-être — s'il lui faut faire effort pour tenir les yeux ouverts et si sa pensée ne suit pas toujours sa lecture.

Il y aurait enfin à discuter la question du chant. Mais là encore il sera facile de remettre les choses au point : je ne crois pas que l'on gagne à transformer en rigodon le chant grégorien qui, pour paisible et apaisant qu'il soit, n'est pas une « dévote mélopée », mais connaît aussi de joyeux et enthousiastes accents.

Et s'il s'agit de la musique mozartienne et des églises de style baroque, je suis loin de condamner le goût qu'exprime à leur endroit le P. Doncoeur, mais ne le manifeste-t-il pas avec quelque exagération ? J'ai moi-même admiré, surtout en Suisse alémanique, de merveilleuses églises de ce genre, mais ne tiennent-elles pas plus du salon que du lieu de culte ? Et si la musique, même religieuse, de Mozart s'y trouve tellement à l'aise, n'est-ce pas qu'elle est elle-même plus mondaine que religieuse ?

. . . . . .

Que le P. Doncoeur me pardonne donc si, en conclusion de cette

lettre, j'emprunte cette phrase à l'article de Louis Bouyer qui suit le sien dans le même numéro de *La Maison-Dieu* : « On se sert de l'idée communautaire pour justifier ce qu'une époque de chaos met inévitablement d'anarchique dans les esprits. » Je crois qu'en changeant « communautaire » par « liturgique », la phrase de Louis Bouyer ne perdrait rien de sa vérité.

Veuillez agréer, je vous prie,...

FERDINAND RENAUD.

La fatigue du clergé et la Vigile pascale

Je suis en train de lire avec un très vif intérêt le numéro de *La Maison-Dieu* sur *La nuit pascale dans nos paroisses...* J'interromps ma lecture pour vous donner ma modeste opinion sur la question traitée à la page 71, *La fatigue du clergé*. Je n'ai pas, cette année, organisé la veillée pascale selon les nouvelles rubriques, parce que le décret est paru trop tard, et que je n'avais pas le temps matériel de me préparer et de préparer mes paroissiens. J'ai entendu formuler par des confrères, et même par un évêque, l'objection contre la vigile pascale tirée de la fatigue du clergé. L'objection ne vaut rien, absolument rien. C'est entendu, la journée et la veillée qui suit seront fatigantes. N'exagérons rien. La veillée de Noël, que personne ne critique, est plus fatigante encore, les confessions de Noël sont plus nombreuses que les confessions de Pâques, au moins dans toute la région, pour ce motif que tous, petits et grands, viennent se confesser la veille de Noël, tandis que les confessions de Pâques sont sériées. On invite habituellement les dames à se confesser la veille du dimanche des Rameaux, les enfants le mercredi saint, et les hommes le samedi saint.

Je parle en connaissance de cause, je suis curé, seul, d'une petite paroisse mi-ouvrière, mi-rurale, où tout le monde pratique (750 habitants); j'ai été vicaire d'une populeuse paroisse de ville, où les confessions étaient très nombreuses.

Par contre, je ne crois pas, comme il est dit au paragraphe *a*, qu'il soit possible au clergé de faire ce jour-là la *grasse matinée*. Il y a parmi les pénitents du samedi saint la masse des pénitents médiocres, dont on ne peut pas toujours facilement modifier les habitudes; il y a la masse de tous ceux qui ont une journée de travail à remplir, et qui viennent ou le matin ou le soir, et ne peuvent guère faire autrement, il y a, dans les régions industrielles où fonctionnent trois « postes » de travail dans la journée, des impossibilités absolues à choisir leur heure de confession. Et puis, ce jour-là, les confessions sont trop nombreuses, la journée tout entière est habituellement nécessaire.

UN CURÉ.

La bénédiction des fonts recommencée...

Vous n'avez pas, me semble-t-il, parlé de la bénédiction des fonts de la veille de la Pentecôte. Il y a là quelque chose à étudier. Pour ma part, j'en souhaiterais la suppression. J'ai béni solennellement l'eau baptismale dans la nuit pascale en disant toutes sortes d'excellentes choses à mes paroissiens. Et pratiquement, six semaines plus tard, je devais jeter cette eau dans la piscine et la remplacer par une autre bénite dans de tout autres circonstances (tristes... celles-là) et qui devra nous servir dix mois et demi de l'année. — Il me semble que cette bénédiction de la Pentecôte s'expliquait parfaitement quand la Pentecôte était jour officiel de baptême... mais maintenant?

DOMINIQUE ÉPAGNEUL,
Prieur général des Frères
missionnaire des campagnes.

On pourrait suggérer, au reste, aux curés si nombreux qui desservent plusieurs lieux de culte, qu'ils pourraient employer Vigile pascale et Vigile de Pentecôte à consacrer les eaux de deux baptistères différents.

L'Office choral à Saint-Pierre. — Rectificatif

Dans l'article du P. Doncoeur (*La Maison-Dieu*, n° 25, p. 5), intitulé « Requêtes fondamentales d'une renaissance liturgique », on lisait la phrase suivante :

> Le télescopage habituel, le blocage des heures sont une forme de sabotage qui n'émeut plus nos consciences. L'usage en est si universel, et vient de si haut qu'il ne faut plus nous scandaliser de rien. Chanoines de Saint-Pierre à Rome qui, pour ne pas se déranger plusieurs fois dans la journée, expédiaient, d'un seul tenant, tout l'office de matines à complies, messe comprise. (Mais, depuis, les grands chapitres romains ont su se libérer du chœur pour pouvoir prendre des charges rétribuées.)

Ces modifications apportées à l'usage choral et aux constitutions du chapitre de Saint-Pierre ne sont pas dues à l'initiative et à la décision des chanoines qui ont obéi d'abord à une lettre de la Secrétairerie d'État datée du 2 août 1943, faisant savoir que le chant était aboli, qu'on lirait vêpres et complies avec tout le reste, dans la matinée, et à une lettre de même source datée du 19 septembre 1949, statuant qu'à partir du 1er novembre suivant, l'office quotidien serait supprimé entièrement, à l'exception des dimanches, où on en garderait quelques morceaux avant midi, et d'une douzaine de fois par an où il serait maintenu et à sa bonne place.

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 10-51.